PAPYROLOGICA LUGDUNO-BATAVA

EDIDIT

INSTITUTUM PAPYROLOGICUM UNIVERSITATIS LUGDUNO-BATAVAE

MODERANTIBUS

W. CLARYSSE, P.W. PESTMAN, A.M.F.W. VERHOOGT, S.P. VLEEMING

VOLUME XXXI

PERSPECTIVES ON PANOPOLIS

AN EGYPTIAN TOWN FROM ALEXANDER THE GREAT TO THE ARAB CONQUEST

Acts From an International Symposium Held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998

(P. L. Bat. 31)

EDITED BY

A. EGBERTS, B.P. MUHS, J. VAN DER VLIET

BRILL
LEIDEN • BOSTON • KÖLN
2002

Illustrations on the cover: Papyrus drawing from: M.J. Raven, *Papyrus. Van bies tot boekrol* (1982), p. 24, and: Two zodiacs from the ceiling of the 'Zodiac Tomb' at Waninna, ancient Tripheion or Atripe, providing the horoscopes of Pamehit, born on 26/27 April 141 AD, and his brother Ibpmeny, born on 6/7 January 148 AD. From W.M. Flinders Petrie, *Athribis* (British School of Archaeology in Egypt, Egypt Research Account 14, London 1908), pl. 36. Zodiacs are a Hellenistic and Roman development in Egypt, first appearing in the late Ptolemaic period, and most dating to the Roman period. Examples occur in various temples in Upper Egypt, such as Dendera, Esna and Shanhûr, and perhaps Armant and Coptos, and in six coffins from the Söter Tomb in Thebes. There is however a concentration of zodiacs from the region of Panopolis, including one from the temple of Triphis and Pan in Panopolis itself, and six zodiacs from four tombs at El-Salamuni, as well as the two examples from Waninna. See O. Neugebauer and R.A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts, III. Decans, Planets, Constellations and Zodiacs* (Providence 1969), p. 62-104 and especially 203-205.

Papyr 79/40

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is also available.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Perspectives on Panopolis : An Egyptian town from Alexander the Great to the Arab conquest. Acts of an international symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998. Ed. by A. Egberts, B.P. Muhs, J. van der Vliet.
– Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 2002
(Papyrologica Lugduno-Batava ; Vol. 31)
ISBN 90-04-11753-9

ISSN 0169-9652
ISBN 90 04 11753 9

© Copyright 2002 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Westf. Wilh.-Univ.
Institut für
Altertumskunde
48143 Münster

02-209

CONTENTS

Preface vii
Acknowledgements xiii
Abbreviations xv

R .S. BAGNALL — Public Administration and the Documentation of Roman Panopolis 1
H. BEHLMER — The City as Metaphor in the Works of Two Panopolitans: Shenoute and Besa 13
A. BLASIUS — Eine bislang unpublizierte Priesterstatuette aus dem ptolemäischen Panopolis 29
M. CHAUVEAU — Rive droite, rive gauche. Le nome panopolite au II^{e} et III^{e} siècles de notre ère 45
L. CRISCUOLO — A Textual Survey of Greek Inscriptions from Panopolis and the Panopolite 55
M. DEPAUW — The Late Funerary Material from Akhmim . . . 71
M.-TH. DERCHAIN-URTEL — Epigraphische Anmerkungen zu den Stelen aus Achmim 83
S. EMMEL — From the Other Side of the Nile: Shenute and Panopolis 95
P. GROSSMANN — Die klassischen Wurzeln in Architektur und Dekorsystem der großen Kirche des Schenuteklosters bei Suhāǧ 115
J. HELDERMAN — Panopolis im Triadon 133
S. MCNALLY — Syncretism in Panopolis? The Evidence of the "Mary Silk" in the Abegg Stiftung 145
M. MERTENS — Alchemy, Hermetism and Gnosticism at Panopolis c. 300 A.D.: The Evidence of Zosimus . . . 165
P. VAN MINNEN — The Letter (and Other Papers) of Ammon: Panopolis in the Fourth Century A.D. 177
M. MOSHER, JR. — The Book of the Dead Tradition at Akhmim during the Late Period 201
T. ORLANDI — The Library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe 211

M. SMITH — Aspects of the Preservation and Transmission of Indigenous Religious Traditions in Akhmim and its Environs during the Graeco-Roman Period 233
H.-J. THISSEN — Achmim und die demotische Literatur 249

Indices
I. *Divinities, Saints, Persons and Titles* 263
II. *Place Names* 268
III. *Subject Index* 271
Plates . . . . . at end

PREFACE

Graeco-Roman Panopolis, the indigenous Shmin or Akhmim, offers abundant material for scholars and novelists alike. Indeed, few other Egyptian towns apart from Alexandria can offer such an impressive series of emblematic personalities, each of them apt to kindle the modern reader's curiosity for the unusual and the extraordinary. Take, for example, Nonnos, a latter-day Homer, who after completing his huge epic on the adventures of Dionysos, converted to Christianity. So it is believed, at least. Another poet from Panopolis, Pamprepius, began by writing elegant verses[1] and ended up by being thrown down from the ramparts of a fortress in Isauria, in 484 A.D., during what has been described as the last pagan revolt against the Christian emperors. Emphatically present in practically every recent book on Christanization in the East is Pamprepius' older contemporary and polar opposite, the Christian ascetic Shenoute. Defying, we are told, his upper-class foes, he ransacked town and countryside at the head of his monks, in search of surviving nests of paganism. Ironically, perhaps, no guidebook of Egypt will miss the opportunity to point out how much Shenoute's own impressive monastery, still flourishing now and yearly visited by crowds of pilgrims,[2] resembles a pharaonic, pagan temple.[3] Somewhat earlier, another Panopolitan, the alchemist Zosimus had, by his numerous writings in which all possible brands of esoterism surface, become the godfather of seventeen centuries of obscurantism. Then, of course, there are the families of priests, who in the shadow of their mighty temple, now vanished without a trace, performed the ancient rites of Egyptian paganism that they themselves no longer understood, haunted by changes to come. Among their members we may recognize Petearbeschinis who, if not the author of the "last obelisk", was at least the last representative of classical Egyptian literature in a town which seems to be steeped in the glow of a perpetual sunset.[4]

There can be no doubt that Panopolis has entered, on a modest scale, the collective memory of European culture. It has done so by means of striking images of continuity

[1] If at least the fine epyllion in a Vienna papyrus can be attributed to him; see E. LIVREA, 'Pamprepio ed il P. Vindob. 29788 A-C', *ZPE* 25 (1977), pp. 121-134.

[2] As it was in Shenoute's lifetime, see H. BEHLMER, 'Visitors to Shenoute's monastery', in: D. FRANKFURTER, ed., *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden, etc., 1998), pp. 342-371.

[3] But see P. Grossmann's contribution below.

[4] See PH. DERCHAIN, *Le dernier obélisque* (Brussels, 1987), and P. van Minnen's comment, below, in his note 41.

and change, transition and conflict, as incarnated in the personalities mentioned above, who might be said to make up the public "face" of the ancient town. Striking as these images are, however, they need not all be equally truthful. The demand for periodical re-examination and revision of such images was one of the motives behind the organization of a scholarly symposium devoted entirely to Graeco-Roman Panopolis. Another motive was more directly related to the disparity of the available sources. In fact, ancient Panopolis cannot be monopolized by one particular discipline. Writing a history of Panopolis requires Egyptologists, Classical scholars and Coptologists of every specialism, as well as archaeologists and art historians. The diversity of often contemporary or near-contemporary sources, written in different languages and of very different natures, demands an interdisciplinary approach. A symposium about Panopolis would offer the opportunity for an exchange of ideas and results between representatives of the various disciplines involved. A third motive for organizing such an event is again of a general nature. Much research on Panopolis was and is in a more or less explicit way focussed on aspects of cultural and religious continuity and innovation, of change and resistance to change. Indeed, many of the profound changes that Egypt underwent in the period between Alexander the Great and the Arab conquest can be illustrated, sometimes in an exemplary fashion, by sources and personalities associated with Panopolis. Since we ourselves are living in a world characterized by profound and ever quicker changes, reflection on change and continuity has become an integral part of our daily intellectual routine. In fact, during the last two centuries, reflection on change has been a major motor of change itself. From this perspective, Panopolis may prove to be more than a provincial backwater of Roman Egypt and acquire paradigmatic value.

The present volume contains seventeen of the twenty-two papers read during the symposium "Perspectives on Panopolis", which was held from 16-18 December 1998 on the precincts of the Faculty of Arts of Leiden University.[5] It thus gives a fairly complete impression of the variety of the subjects and approaches evoked by the plural "perspectives" in the title of the symposium. This variety is not only determined by technical factors (specialists restricting themselves, naturally enough, to their respective specialisms) but it is also to a great extent inherent in the subject. Studying an Egyptian town through the almost one thousand years from Alexander the Great to the Arab conquest implies taking into account a large number of the political, cultural and religious ruptures and developments that occurred in that period. Thus, the contributions of Orlandi and Helderman take us well into medieval times, when the Panopolite nome had retained its importance for Coptic Christianity, though within an entirely different cultural and political context. Otherwise, the most crucial dividing lines which become

[5] The following papers were read during the symposium, but not submitted for publication: K. Hopkins, 'A District Magistrate at Work'; E. Livrea, 'Nonnos de Panopolis et la question nonnienne'; N. Kruit, 'An Unpublished Papyrus from Panopolis'; T. Derda, 'Edition of P. Bodmer 1 recto'; K.A. Worp, 'From Dakhleh to Panopolis and Vice Versa: First Explorations'.

visible through the contributions in the present volume are those following language and religion.

Linguistic diversity is perhaps the most notable characteristic of the written sources for Panopolis. During the period in question various languages were in use in Panopolis as elsewhere in Egypt (late Classical Egyptian, Demotic, Greek and Coptic, which last is not a unity in itself) and this state of affairs is duly reflected in the table of contents of the present volume. Surprisingly, linguistic variety itself, although clearly marking the volume, is hardly considered as a theme for its own sake. Still, it must have been a fact of life in Panopolis during this entire period, with the main, but certainly not the only, watershed being that between the use of indigenous Egyptian and Greek. Here, the bilingualism of the mummy-labels discussed by Chauveau takes its place, but literary sources also bear the mark of a socio-linguistically complex situation. As the contributions by Thissen and Orlandi show, the Panopolite nome was a centre of considerable literary activity in the indigenous languages, Demotic and later on Sahidic Coptic. However, instead of testifying to linguistic and cultural isolation, this activity reveals a natural openness towards Greek language and Greek learning.

Much more explicitly present within this volume than linguistic variety is diversity along religious lines. It must also have been explicitly present in Panopolis itself in the period under consideration, when several religions (Egyptian-style and Greek-style traditional religion, and Christianity) impressed their stamp on the landscape. Inevitably, the transition and the putative clash between "paganism" and Christianity are a major theme of several contributions (Emmel, Van Minnen, Smith). In the treatment of this theme, the iconoclastic qualities of the symposium come most clearly to the fore. Shenoute's foe, the much-discussed Gessios, may have been, instead of the spokesman of broad pagan adherence to the traditional local cults, an isolated "crypto-pagan" (Emmel). The "battle over the cults in Panopolis" is definitely losing some of its high colours to acquire, on closer scrutiny, a perhaps more quiet and realistic character. But here, again, much depends on the perspective chosen. When for the family of the *scholastikos* Ammon "the great transition from paganism to Christianity boils down to a transition to the bureaucracy of the fourth century" (Van Minnen), the same transition may have meant far more or far less to other Panopolite families, depending, for instance, on their social status and on their involvement in community life. It is fair to add that an important role in the debate over this issue is played by David Frankfurter's book *Religion in Roman Egypt*, with its significant subtitle *Assimilation and resistance*.[6] The book had only just appeared at the time of the symposium, but its remarkable views

[6] Princeton, 1998. For Panopolis, see a further contribution by the same author, '"Things unbefitting Christians": Violence and Christianization in fifth-century Panopolis', *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000), pp. 273-295.

on the persistance of local traditional cults found more ample echoes in the proceedings published here (most extensively in the "postscript" to Smith's contribution).[7]

Quite apart from the official establishment of Christianity, traditional religion itself was subject to processes of change. In fact, the ways in which pagan religious traditions were transforming, their moments of internal discontinuity, become visible on several occasions within the present volume and make up one of its most intriguing themes. The question, raised by Smith, of how much of traditional Egyptian religion survived the middle of the second century and of how traditional it still was, is indeed crucial for our understanding of the last phase of paganism in Egypt. Even earlier, such stock elements of traditional Egyptian funerary cult as stelae and Books of the Dead had undergone marked changes in form and function (Derchain-Urtel, Mosher). Christianity itself may seem a less clearly defined entity when seen through the eyes of an author like Zosimus, who was able to combine concepts from Christian gnosticism with other elements of contemporary esoteric thought (Mertens). In art, too, the formal language of the by now famous "Mary Silk" (in the collection of the Abegg Stiftung) might point to an early phase of self-definition, which is suggested by its alleged find-context as well (McNally).

At the broader level of general culture, the opposition between Greek and indigenous would seem to be an important watershed dividing the society of ancient Panopolis just as it divides the present volume. Compare, for instance, the two epigraphic contributions (Criscuolo, Derchain-Urtel) that at first sight can be thought to deal with two different worlds. Again as in the case of the more specific linguistic diversity, however, this division does not appear among the explicit themes of the volume. The problem of the relationship between two distinct cultures is perhaps most explicitly stated in the contribution of Grossmann (on the formal language of the great church of Shenoute's monastery) and in those of Smith and Thissen. Of these last two authors, the former tends to keep Egyptian and Greek apart, whereas the latter is quite optimistic about the role of Panopolis as a "meeting place" of Greek and Egyptian culture. This idea certainly deserves elaboration from a more conceptual point of view, underpinned by a careful definition of the roles and participants involved in such a "meeting". Perhaps, the opposition was only overcome with the general Christianization of the region, when common values came to be articulated in a common, biblically inspired language (well exemplified by Shenoute and Besa in Behlmer's paper).

Thus far, the multiplicity of "perspectives" which is apparent from the table of contents has been explained mainly in terms of dividing lines and points of rupture within the culture and history proper of Panopolis, as inherent in the subject of the symposium itself. There can be no doubt, however, that these divisions and ruptures are mediated by

[7] For a far more positive appraisal of Frankfurter's book by another Egyptologist, see the review by O. KAPER, *BiOr* 85 (2001), col. 126-132.

the source material, that in other words the many perspectives of this volume reflect much more immediately the diversity of the available sources. The nature of the sources affects the study of Panopolis in yet another way. They do not only fall apart along lines of language, religious stance and material (e.g. artefacts versus texts, literary versus documentary texts, etc.), but in addition make up hardly ever well-defined and well-balanced corpora. This does not merely apply to the papyrological material (see especially Bagnall's paper) but to the Greek epigraphic sources as well (Criscuolo), not to mention the very lacunose archaeological record.[8] Whereas we are fairly well informed about the traditional priesthood of Panopolis and can sometimes reconstruct entire families (see here Blasius, Depauw, Derchain-Urtel), we have much less sources about the families who dominated the Greek-style civic life of the town. The archive of Ammon (see Van Minnen's paper) remains a glorious exception. Scattered over museums and collections all over the world large quantities of funerary material can be found, alleged to be from Panopolis. However, great uncertainties concerning their provenance and find circumstances hamper their full evaluation (Chauveau, Depauw, Smith). In spite of considerable amounts of manuscript material, much scattered again, and in spite of the enormous reconstruction efforts of Emmel, Orlandi and others, our picture of Coptic literary life in the early monasteries of the Panopolite remains extremely lacunose (Orlandi). In fact, the overwhelming richness of the sources for ancient Panopolis is balanced on the negative side by their disparity, their incompleteness and their often obscure provenance, their inequal distribution in time and space and their sometimes extreme dispersion. It is not surprising therefore that in the present volume quite a number of authors pay considerable attention to the heuristics of their source material, making heuristics a recurrent motif throughout the book. There is even a certain sad consistency in their stories, irrespective whether they are dealing with classical Egyptian (Depauw, Smith), Demotic (Chauveau), papyrological (Bagnall), Greek epigraphical (Criscuolo) or literary Coptic material (Orlandi). In spite of great efforts being spent on the reconstruction of source corpora (see, in this volume, e.g. Depauw and Orlandi), working on ancient Panopolis means by and large working with fragments.

There is yet another sense in which the plural "perspectives" in the title of this volume can be taken. Depending on their attitude towards the source material and, naturally, upon the nature of these sources themselves, authors may take quite different points of view with respect to their subject. They may closely observe one artifact, be it big (Grossmann) or tiny (McNally), examine small groups of sources (Blasius, Mosher) or survey large ensembles (Depauw, Derchain-Urtel, Orlandi). They may focus on one person (Emmel), on one family (Van Minnen) or on entire socio-geographical groups

[8] For which K.P. KUHLMANN, *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim* (Mainz, 1983) remains the standard work of reference. Unfortunately, recent and ongoing archaeological research on the West Bank is not being well documented; also the ancient monasteries there stand in bad need of conservation and documentation.

(Chauveau). They may try to reconstruct general religious trends and developments (Smith) or wish to probe the thought or mentality of one or two individual authors (Behlmer, Mertens, Thissen). Apart from making lively reading, these changing perspectives bring out the positive side of the Panopolite source material, to wit its richness and its high potential as a provider of various kinds of information.

From the preceding paragraphs it may have become clear that the "perspectives" of the title reflect variety and even diversity on several different levels. They may also suggest that no broad picture or synthetic image can be expected to emerge from the following pages. Indeed, there are perspectives but there is no panorama, and it would be a highly artificial effort to construct one. That no easy synthesis was to be expected became apparent already during the symposium itself. In my recollection of the meeting, Smith's warning that "at Akhmim nothing is ever simple" (see his contribution below) acquired nearly the force of a motto. It is quite likely that the present volume will convey the same impression of complexity and multiplicity. Such an almost negative conclusion may deter those who are looking for a novel, where a final moment of redemption is rarely lacking. From a scholarly perspective, however, an "open end" can only be stimulating. It invites, hopefully not to smoothen contradictions and to harmonize diversity, but to become of aware of problems and questions to be solved and, eventually, to further investigate them. Each of the contributions below contains clues to follow up or points out directions for future research. Eventual syntheses can only profit from the reader's unsatisfied curiosity.

Finally, it may be good to emphasize the one centripetal moment in this volume: the presence of the town itself, Panopolis, throughout the book. In spite of all its diversity, the volume is focussed on one single town, or rather on one single provincial Egyptian landscape in a period of transition. This focus is, to my mind, the volume's greatest asset. Since Le Roy Ladurie's *Montaillou* there is no more reason to be afraid or ashamed of local history. And Egypt is perhaps unique among the countries of the Ancient World in offering the kind of close-knit source material that permits writing local history. Some aspects of Egypt's history can hardly be written otherwise than as local history. In such divergent areas of research as sociology and religion, losing contact with territory implies loss of contact with reality. Indeed, what would Egyptian religion, either pre-Christian or Christian, be without its local deities and saints, its local festivals, its smaller and bigger sanctuaries scattered over towns and villages alike, i.e. isolated from its local setting? The seventeen perspectives on Graeco-Roman Panopolis assembled in this volume each in a different way familiarize us with an important local landscape, not an isolated one but one which was an integral part of a rapidly changing world. It may be trite to call the effect kaleidoscopic, but that is precisely the right word.

Jacques van der Vliet

ACKNOWLEDGEMENTS

The symposium "Perspectives on Panopolis", 16-18 December 1998, was hosted by the Faculty of Arts of Leiden University. It was organized by the Department of Near Eastern Studies, section Egyptology-Coptology, in co-operation with the Papyrological Institute and the Ancient History section of the Department of History, Leiden University. The organizers gratefully acknowledge financial support from the following institutions: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (KNAW), Research School CNWS (Universiteit Leiden) and Leids Universiteitsfonds (LUF). They thank the editors of *P.L.Bat.* and the publishing house of Brill for receiving the volume of proceedings in their series. Finally, they wish to express their gratitude to all the participants in the symposium, in particular to the speakers and to the authors of the papers which are published here.

ABBREVIATIONS

A. *Periodicals and Serial Publications*

ÄA	Ägyptologische Abhandlungen (Wiesbaden, 1960 ff.).
ÄAT	Ägypten und Altes Testament: Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments (Wiesbaden, 1979 ff.).
AE	Ancient Egypt (London, 1914-35).
Aegyptus	*Aegyptus*, Rivista italiana di egittologia e di papirologia (Milano, 1920 ff.).
ÄF	Ägyptologische Forschungen (Glückstadt, Hamburg, New York, 1936 ff.).
AfP	Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete (Leipzig-Berlin, 1901 ff.).
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, ed. H. TEMPORINI – W. HAASE (Berlin – New York, 1972 ff.).
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte (Le Caire, 1900 ff.).
ASP	American Studies in Papyrology (New Haven, Toronto, Las Palmas, Missoula MT, Chico CA, Decatur GA, Atlanta GA, 1966 ff.).
AVDAIK	Archäologische Veröffentlichungen, Deutsches Archäologisches Institut, Abt. Kairo (Berlin, Mainz, 1970 ff.).
BaBesch	Bulletin Antieke Beschaving (Leiden, Leuven, 1970 ff.).
BAH	Bibliothèque archéologique et historique (Paris, 1921 ff.).
BAR	British Archeological Reports (Oxford, 1974 ff.).
BASP	Bulletin of the American Society of Papyrologists (New Haven, Toronto, New York, Chico CA, 1963 ff.).
BdÉ	Bibliothèque d'Étude (Le Caire, 1908 ff.).
BIE	Bulletin de l'Institut Égyptien (Le Caire, 1859-1918).
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (Le Caire, 1901 ff.).
BiOr	Bibliotheca Orientalis (Leiden, 1943 ff.).
BL	Berichtigungsliste der Griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten, ed. various authors (Berlin-Leipzig, Heidelberg, Leiden, 1922 ff.).
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte (Le Caire, 1935 ff.).
BSAE	British School of Archaeology in Egypt and Egyptian Research Account (London, 1895-1953).
BSEG	Bulletin de la Société d'Égyptologie Geneve (Geneve, 1979 ff.).
ByzZ	Byzantinische Zeitschrift (Leipzig, 1892 ff.).
CdÉ	Chronique d'Égypte (Bruxelles, 1925 ff.).
CGC	Catalogue Général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire (Le Caire, etc.; 1901 ff.).
CRIPEL	Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille (Lille – Paris, 1973 ff.).
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Leuven, 1903 ff.).
– SA	– Scriptores Arabici (Leuven, 1903 ff.).
– SC	– Scriptores Coptici (Leuven, 1907 ff.).
– SS	– Scriptores Syri (Leuven, 1903 ff.).
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament (Zürich, 1975 ff.).
Enchoria	*Enchoria*, Zeitschrift für Demotistik und Koptologie (Wiesbaden, 1971 ff.).
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, ed. M.J. VERMASEREN (Leiden, 1961-92).

EVO	Egitto e Vicino Oriente (Pisa, 1978 ff.).
GM	Göttinger Miszellen (Göttingen, 1972 ff.).
GOF IV	Göttinger Orientforschungen. Reihe 4, Ägypten (Wiesbaden, 1973 ff.).
HÄB	Hildesheimer Ägyptologische Beiträge, ed. A. EGGEBRECHT (Hildesheim, 1976 ff.).
HdA	Handbuch der Altertumswissenschaft (München, Wiesbaden, 1923 ff.).
Istmitt	Istanbuler Mitteilungen (Istanbul, 1933 ff.).
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt (Boston, Cambridge MA, Princeton, 1962 ff.).
JCoptS	Journal of Coptic Studies (Leuven, 1990 ff.).
JEA	The Journal of Egyptian Archaeology (London, 1914 ff.).
JHS	Journal of Hellenic Studies (London, 1880 ff.).
JJP	The Journal of Juristic Papyrology (New York, Warsaw, 1946 ff.).
JNES	Journal of Near Eastern Studies (Chicago, 1942 ff.).
JRA	Journal of Roman Archaeology (Ann Arbor MI, 1988 ff.).
JRS	Journal of Roman Studies (London, 1911 ff.).
JTS	The Journal of Theological Studies (London, 1899 ff.)
KÄT	Kleine ägyptische Texte (Wiesbaden, 1969 ff.).
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abt. Kairo (Augsburg, Wiesbaden, Mainz, 1930 ff.).
MIFAO	Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire (Paris – Le Caire, 1902 ff.).
MMAF	Mémoires publiés par les Membres de la Mission Archéologique Française au Caire (Paris – Le Caire, 1883-1934).
MPER n.s.	Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien, Neue Serie (Wien, 1932 ff.).
OBO	Orbis biblicus et orientalis (Freiburg – Göttingen, 1973 ff.).
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta (Leuven, 1975 ff.).
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica (Leuven, 1970 ff.).
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung (Berlin, Leipzig, 1898 ff.).
OMRO	Oudheidkundige Mededelingen van het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden (Leiden, 1907 ff.).
Orientalia	*Orientalia*, commentarii trimestres a Facultate Studiorum Orientis Antiqui Pontificii Instituti Biblici in lucem editi (Roma, 1920 ff.).
P. L. Bat.	Papyrologica Lugduno-Batava (Leiden, 1941 ff.).
Pros. Ptol.	Prosopographia Ptolemaica [by W. PEREMANS – E. VAN'T DACK], I-IX (Studia Hellenistica 6, 8, 11-13, 17, 20, 21, 25, Leuven, 1950-81).
PTA	Papyrologische Texte und Abhandlungen (Bonn, 1968 ff.).
RAPH	Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire (Le Caire, 1930 ff.).
RdÉ	Revue d'Égyptologie (Paris, 1933 ff.).
RT	Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, 1-40 (Paris, 1870-1923).
SAK	Studien zur Altägyptischen Kultur (Hamburg, 1974 ff.).
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization (Chicago, 1931 ff.).
SDAIK	Sonderschrift, Deutsches Archäologisches Institut, Abt. Kairo (Mainz, 1986 ff.).
Stud.Pal.	Studien zur Paläographie und Papyruskunde, C. WESSELY, ed. (Leipzig, 1901-34).
TAPA	Transactions (and Proceedings) of the American Philological Association (Cambridge, 1869 ff.).
TLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig, 1876 ff.).
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Berlin, 1883 ff.).
VOHD	Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland (Wiesbaden, 1961 ff.).
WdO	Die Welt des Orients: wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes (Göttingen, 1947 ff.).

WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien, 1887 ff.).
ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde (Leipzig, Berlin, 1863 ff.).
ZAW Beiheft	Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (Gießen, Berlin, 1896 ff.).
ZDMG Suppl.	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplementa (Stuttgart, 1969 ff.).
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der älteren Kirche (Berlin, 1921 ff.).
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (Bonn, 1967 ff.).

B. *Reference Works*

CE	The Coptic Encyclopedia, 8 vols., ed. A.S. ATIYA (New York, 1991).
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, various authors (Paris, 1907-53)
FGrH	F. JACOBY, Die Fragmente der griechischen Historiker, 3 vols. (Berlin, 1923-58).
GPN	P.M. FRASER – E. MATTHEWS, Lexicon of Greek Proper Names (Oxford, 1987 ff.).
LÄ	Lexikon der Ägyptologie, I-VI, ed. W. HELCK - E. OTTO - W. WESTENDORF (Wiesbaden, 1975-86).
LIMC	Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, 9 vols. (Zürich, 1981-99).
LSJ	H.G. LIDDELL - R. SCOTT - H.S. JONES - R. MCKENZIE, A Greek-English Lexicon. With a Supplement (Oxford, 1976).
PLRE	Prosopography of the Later Roman Empire, ed. J.R. MARTINDALE, 3 vols. (Cambridge, 1971-92).
PM	Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, 7 vols., B. PORTER – R.L.B. MOSS, eds. (Oxford, 1927-1952; 2nd ed. 1960 ff.).
RE	Paulys Real-Encyklopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung, ed. G. WISSOWA –W. KROLL, a.o. (Stuttgart, München, 1894-1978).
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testamentes, O. KAISER, ed. (Gütersloh, 1986-91).

C. *Text Editions*

BGU	*ed.* various authors, Ägyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden (Berlin, 1895 ff.).
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum (Berlin, 1863 ff.).
CPR	*ed.* various authors, Corpus Papyrorum Raineri, Griechische Texte (Wien, 1895 ff.).
I. Abydos	*ed.* P. PERDRIZET – G. LEFEBVRE, Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos (Nancy, 1919).
I. Brooklyn	*ed.* K. HERBERT, Greek and Latin Inscriptions in the Brooklyn Museum (Brooklyn NY, 1972).
I. chrét. Ég.	*ed.* G. LEFEBVRE, Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte (Le Caire, 1907).
I.G.R.R.	*ed.* R. CAGNAT, a.o., Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes, I-IV (Paris, 1911-27).

I. métriques	*ed.* É. BERNAND, Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine: Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte (Ann. Univ. Besançon 98, Paris, 1969).
I. Syringes	*ed.* J. BAILLET, Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou syringes à Thebes, 4 vols. (MIFAO 42, Le Caire, 1920-26).
I. Th. Sy.	*ed.* A. BERNAND, De Thèbes à Syène (Paris, 1989).
P. Achmim	*ed.* P. COLLART, Les papyrus grecs d'Achmîm à la Bibliothèque Nationale de Paris (Le Caire, 1930).
P. Ammon	*ed.* W.H. WILLIS – K. MARESCHE, The Archive of Ammon Scholasticus of Panopolis (P. Ammon), Volume I: The Legacy of Harpocration (Papyrologica Coloniensia 26, 1, Opladen, 1997).
P. Bodmer	*ed.* various authors, Papyrus Bodmer (Cologny-Genève, 1954 ff.).
P. Bouriant	*ed.* P. COLLART, Les Papyrus Bouriant (Paris, 1926).
P. Cairo dem.	*ed.* W. SPIEGELBERG, Die demotischen Denkmäler, I. Die demotischen Inschriften (CGC 30601-31166, Leipzig, 1904); II. Die demotischen Papyrus (CGC 30601-31270, 50001-50022, Straßburg, 1908); III. Demotische Inschriften und Papyri (CGC 50023-50165, Berlin, 1932).
P. Cairo Masp.	*ed.* J. MASPERO, Papyrus grecs d'époque byzantine I-III (CGC nos 67001-67359, Le Caire, 1911-16).
P. Coll. Youtie II	*ed.* A.E. HANSON (ed.), Collectanea Papyrologica, Texts Published in Honor of H.C. Youtie, Part II, Nos. 66 - 126 (PTA 20, Bonn, 1976).
P. Dub	*ed.* B.C. MCGING, Greek Papyri from Dublin (PTA 42, Bonn, 1995).
P. Fouad	*ed.* A. BATAILLE – O. GUÉRAUD – P. JOUGUET – N. LEWIS – H. MARROU – J. SCHERER – W.G. WADDELL, Les Papyrus Fouad I (Publ. Soc. Fouad 3, Cairo, 1939).
P. Giss.	*ed.* O. EGER – E. KORNEMANN – P.M. MEYER, Griechische Papyri im Museum des oberhessischen Geschichtsverein zu Giessen (Leipzig, Berlin, 1910-12).
P. Got.	*ed.* H. FRISK, Papyrus grecs de la Bibliothèque municipale de Gothenbourg (Gothenburg, 1929).
P. Gron.	*ed.* A.G. ROOS, Papyri Groninganae, Griechische Papyri der Universitäts-bibliothek zu Groningen, nebst zwei Papyri der Universitätsbibliothek zu Amsterdam (Amsterdam, 1933).
P. Hamb.	*ed.* various authors, Griechische Papyrusurkunden der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek (Leipzig-Berlin, Hamburg, Bonn, Stuttgart, 1911 ff.).
P. L. Bat.	*ed.* various authors, Papyrologica Lugduno-Batava (Leiden, 1941 ff.).
P. Michael.	*ed.* D.S. CRAWFORD, Papyri Michaelidae, being a Catalogue of Greek and Latin Papyri, Tablets and Ostraca in the Library of Mr. G.A. Michaïlidis of Cairo (Aberdeen, 1955).
P. Münch.	*ed.* various authors, Die Papyri der Bayerischen Staatsbibliothek München (Stuttgart, 1986).
P. Nesmin	*ed.* J. CLÈRE, Le Papyrus de Nesmin (Cairo, 1987).
P. Oxy.	*ed.* various authors, The Oxyrhynchus Papyri (London, 1898 ff.).
P. Panop.	*ed.* L.C. YOUTIE – D. HAGEDORN – H.C. YOUTIE, Urkunden aus Panopolis (Bonn, 1980).
P. Panop. Beatty	*ed.* T.C. SKEAT, Papyri from Panopolis in the Chester Beatty Library Dublin (Dublin, 1964).
P. Panop. Bork.	*ed.* Z. BORKOWSKI, Une description topographique des immeubles à Panopolis (Warszawa, 1975).
P. Ryl.	*ed.* various authors, Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library, Manchester, vols. I-IV (Manchester, 1911-52).
P. Stras.	*ed.* various authors, Papyrus grecs de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg (Strasbourg, 1912 ff.).
P. Tebt.	*ed.* various authors, The Tebtunis Papyri, vols. I-IV (London, 1902-76).
P. Twt	*ed.* E. BAYER-NIEMEIER et al., Ägyptische Bildwerke III. Skulptur, Malerei, Papyri und Särge (Frankfurt a. M., 1993).

P. Yale	*ed.* various authors, Yale Papyri in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library I-II (ASP 2, 24, New Haven – Toronto, Chico CA, 1967, 1985).
Pan du désert	*ed.* A. BERNAND, Pan du désert (Leiden, 1977).
PSI	*ed.* various authors, in: Papyri Greci e Latini, I-XIV (Publ. Soc. It., Firenze, 1912-57).
SEG	*ed.* various authors, Supplementum Epigraphicum Graecum (Leiden, Alphen-Germantown, Amsterdam, 1923 ff.).
SB	*ed.* F.PREISIGKE – F. BILABEL – E. KIEßLING – H.A. RUPPRECHT, Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten (Straßburg, Berlin-Leipzig, Heidelberg, Wiesbaden, 1915 ff.).

ROGER S. BAGNALL

PUBLIC ADMINISTRATION AND THE DOCUMENTATION OF ROMAN PANOPOLIS

The prominence of Panopolis in the papyrological documentation of Egypt in the time of the Tetrarchy and of Constantine and his family is a relatively recent phenomenon, essentially a matter of the thirty-five years since T. C. Skeat's publication of the texts found on the inside of the dismounted Chester Beatty codex, right up to the publication in 1998 of the Archive of Ammon (see Peter van Minnen in this volume). The last third of a century has also seen a great flourishing of studies of fourth century Egypt, so the starring role played by Panopolis has been well contextualized. It is now difficult for anyone of my generation or younger to realize just how small a place in papyrology Panopolis had before the 1960s, or even how limited and unbalanced a papyrological record it still has. Apart from the fourth-century family archives and the material sometimes attributed to the White Monastery (to which I shall return), in fact, the most abundant and distinctive element of Panopolite documentation has been the funerary material, above all mummy labels, from the Panopolitan cemeteries (see Chauveau and Depauw in this volume).[1] The miscellaneous documents that we are so familiar with from the great papyrological strongholds are essentially lacking. For the whole of the Ptolemaic period, there are fewer than a half-dozen documents, none demonstrably actually found in Panopolis, and for the first two centuries of the Roman domination just two papyri, both almost certainly found elsewhere.[2] Ptolemaic Panopolis is thus essentially a blank, and the process by which it became a Roman city equally absent up to the reign of Commodus. The absence of excavations of the town site at Achmim is presumably responsible, and the yield of papyri from the necropolis quarters has not been sufficient to fill the gap.[3]

---

[1] See the general introductions to these materials in *P. L. Bat.* 19, 225-31 (M. THIEME and P.W. PESTMAN, on mummy linens) and 232-59 (J. QUAEGEBEUR, on mummy labels).

[2] In chronological order: 244 BC, *BGU* X 1928, official correspondence (from Oxyrhynchos); IIa, P.Cair. 10331 (*Quaderni Ticinesi* 16 [1987], 167 f.), *P.Stras.* VIII 741 and 742 (mention in prescripts; provenance unknown); Ia, *SB* X 10616 (Demotic will); IIp, *P.Giss.* I 69 (dossier of Apollonios the strategos, from Hermopolis) and *P.Ryl.* IV 608 verso (letter written at Panopolis, perhaps found at Oxyrhynchos).

[3] See now A. MARTIN – O. PRIMAVESI, *L'Empédocle de Strasbourg* (Berlin – Strasbourg, 1998), 27-51 for the archaeological and cultural context of the exceptional find they publish there.

The body of documents I will discuss offers curious patterns. The most important is that virtually all of the material survived thanks to its reuse for different purposes.[4] The second is that it falls in two groups, one from the end of the second and start of the third century, the other from the end of the third century. Nothing from the three-quarters of a century between 218 and 293 has so far come to light.[5]

The first group of these texts to appear was the assemblage of documents from 197 subsequently reused for one or more codices, all made by pasting the written sides of the rolls together, then cutting the double-thickness rolls into sheets which were folded to make a codex. These were acquired ca. 1887 from material of unknown origin but often said to be from the White Monastery.[6] I shall refer to them below as the 1880s trove. The reuse may be displayed in tabular form:

Original	**Contents**	**Reuse**	**Contents**
P.Achmim 6	Land register	BN Copt. 135A	Exodus (Achmimic)
		P.Achmim 1 + *P.Bouriant* 3	Greek homily
P.Achmim 7	Liturgical lists	*P.Achmim* 1 + *P.Bouriant* 3	Greek homily
P.Achmim 8	Official correspondence	BN Copt. 135A	Exodus (Achmimic)
		BN Copt. 135B	Sirach (Achmimic)
P.Achmim 9	Land and tax register	*P.Achmim* 1 + *P.Bouriant* 3	Greek homily
P.Bouriant 41a	Liturgical lists	*P.Achmim* 1 + *P.Bouriant* 3	Greek homily
P.Bouriant 41b	Land register	*P.Achmim* 1 + *P.Bouriant* 3	Greek homily

[4] There are a couple of interesting exceptions. Apart from the handful of Göteborg papyri discussed below (n. 5), the most important is the roll containing a register of houses in Panopolis, to be dated ca. 315-330, and published as *P.Panop.Bork.* Part of this roll is preserved in Geneva, part in Berlin. The Geneva portions (inv. 108) were acquired by Naville between 1882 and 1907 (I am grateful to Paul Schubert for this information). The Berlin part (inv. 16365) seems to have been acquired in 1936. The roll's height, where preserved, was 24 cm.

[5] Two stray papyrus documents from this period should be mentioned, *P.Got.* 4 (an order to collect, dated 253) and 7 (a work contract, from ca. 250). These were acquired together with *P.Got.* 3, a surety document from 215-6, probably from a German private collection in the 1920s. *P.Got.* 3 is written on the back of *P.Got.* 113, an unpublished account. These appear to come to us by some route entirely different from that of the larger masses I am describing, but there is apparently no evidence for what that route was. The third century is also the period from which come two groups of ostraka from the Panopolite: *SB* X 10270, with 58 short orders from Edfa (ancient Itou, in the neighborhood of Sohag), dating to the period 221-229; and *P.Michael.* 63-124 and *SB* XVI 12984, another group of undated short orders for which the editor gives the provenance as Achmim without giving the basis for this attribution. Probably this group like the Edfa ostraka come from the nome rather than the city of Panopolis.

[6] For the history of this attribution, see MARTIN – PRIMAVESI (above, n. 3), 46; it is a hypothesis of U. WILCKEN, *AfP* 8 (1927), 302-8, resting in considerable part on the role of U. Bouriant. Tito Orlandi points out to me that the attribution is rendered problematic by the early dates of the manuscripts written on the reused papyrus, which far antedate the papyri from the library of the White Monastery. It is conceivable, however, that these pieces, often rather poorly preserved, come from Maspero's exploration of other parts of the monastery. Cf. generally T. ORLANDI, *Papiri copti di contenuto teologico* (MPER n.s. 9, Vienna, 1974), 17-20.

It can be seen easily enough that the original administrative rolls were not matched to specific codices, but formed a store of raw material. That they all were cut down to a uniform size before being made into codices was recognized by Jean Gascou in an important article of a decade ago; he described a Panopolitan standard, with leaves 25 cm high and 17.5-20 cm wide.[7] All of the codices listed above adhere to this standard, along with others still to be discussed.[8]

A second group of texts with material from this period appeared in the period after the second World War.

Original	**Contents**	**Reuse**	**Contents**
CPR XVIIB 1-9	Cheirographa	left blank	
CPR XVIIB 10-32	Cheirographa	left blank	
Unpublished	land register	*P.Bodmer* I 1-2	*Iliad* 5-6

The two rolls from *CPR* XVIIB had original dates of 184/5 and 217/8, and both belonged to official rolls. They were evidently formed into a single codex, which was never used. This codex had a height of about 33 cm,[9] and thus was not trimmed to the Panopolitan standard described above. This codex was acquired by the Österreichische Nationalbibliothek from Adolf M. Hakkert in 1963; there is no indication how long Hakkert had it before that date. The land register in the Bodmer collection, now in the course of preparation for publication by Tomasz Derda, contains references to 208/9 and 216/7; it probably dates, according to Derda, from the latter year, as no indication is given that the regnal dates refer to a deceased emperor rather than the current one. It was not turned into a codex, but reused as a roll or perhaps as two rolls. The portion used for *Iliad* 6 accommodates about 40 lines per column, that used for *Iliad* 5 only 30 lines,[10] but this reflects differences in size of margins rather

[7] J. GASCOU, 'Les codices documentaires égyptiens', *Les débuts du codex*, ed. A. BLANCHARD (Bibliologia 9, Turnhout, 1989), 71-101. The original conference paper dates to 1985.

[8] GASCOU, 83 notes that BN Copte 315D also belongs to the Panopolitan standard, but that the publications about it are not unanimous about whether it is formed by doubling used papyrus. I am indebted to Mme Anne Boud'hors for examining the original and confirming that in fact it is a case of rolls pasted together and cut to form a codex. At her request, conservators in the Bibliothèque Nationale dismounted the leaves, discovering that the inner side (the original recto) is blank on both.

[9] The fragments of the first roll go up to 30.7 cm as they survive now, those of the second roll up to 32.7 cm.

[10] *P.Bodmer* I, introd. The entire register was written in a single hand (p. 8). Iliad 6 was written on a part of the register which originally stood before the part used for Iliad 5, and there may have been part of the register used for some other text not now surviving.

than a cutting of the papyrus to different sizes.[11] *P.Bodmer* I was published in 1954, and its acquisition presumably dates to the five or ten years preceding that date.[12]

Of this material, then, the part conforming to the Panopolitan standard for codex size all comes from the 1880s trove and was reused for literary texts in a Christian context. The remainder, which appears to have come to light and been purchased in the postwar period, was reused for other purposes and either not turned into a codex or not cut to the standard.

We turn next to the Tetrarchic period, with three items:

Original	**Contents**	**Reuse**	**Contents**
P. Ryl. 1 (front)[13]	Official correspondence	*P.Ryl.* I 1	Deuteronomy
P.Panop.Beatty	Official correspondence	*P.Panop.* 19	tax receipts
Unpublished	Official correspondence	*P.Münch.* II 34	LXX Psalms

All three of these are codices made by the reuse method. The first of these dates to 293; its leaves measure 10.3 x 11 cm in their present mutilated condition. It was probably (like the other material in this collection) bought in Egypt either by A. S. Hunt for Lord Crawford or directly for Mrs. Rylands around 1900, but no specific information is provided. The second dates to 298-300 and was Gascou's reference document for the Panopolite standard. It was perhaps acquired in the 1950s.[14] It was only partially used by the estate belonging to the sons of Alopex but clearly must have been found with the Alopex family papers now published in *P.Panop.* and *P.Dub.* The third dates to 302/3; the leaves measure 4.5 x 16.5 and 4.8 x 16.3 in their present condition, but the editor calculates that the written area will originally have occupied a space about 18 x 20 cm. No information about its acquisition is given, but the first decade of this century is likely.[15]

These three pieces rather complicate the picture that emerged from the earlier group. It seems entirely possible, given the date of acquisition, that the Rylands fragment of

[11] Derda believes that the supposed two rolls were actually one, containing two books, despite the format difference. It was about 30 cm high.

[12] I leave aside here the controversy about the degree to which the Bodmer and Chester Beatty literary papyri, along with other scattered items, come from a single find, and about what sort of ancient collection would have contained all of them. See MARTIN – PRIMAVESI (above, n. 3), 46-47 for a summary and bibliography.

[13] Published by R.S. BAGNALL – J.B. RIVES, *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (2000), 77-86.

[14] T. C. Skeat (letter of 3 June 1998) writes, "I am afraid I have no idea when Beatty acquired it - in the case of someone like Beatty one did not ask such questions. I have a feeling, but no more, that it may have been about 1956. But anyway, items like this may pass through many hands, and dates of acquisition mean very little". At all events, it clearly belongs to the postwar period (but pre-1957, see *P.Panop.Beatty*, p. vii).

[15] Cf. the remarks on *P.Münch.* II 43 (p. 97, n. 1), with inventory number 329: The date of acquisition is not known, but it is before 1919 and probably from the 1906 Papyruskartell purchase. The Psalms piece is inv. 333. It is not mentioned by U. WILCKEN, *AfP* 1 (1901), 469 among the LXX fragments acquired in the first purchase for the Munich library.

Deuteronomy and the Munich fragment of Psalms come from the 1880s trove. The Chester Beatty codex, by contrast, must come from the same discovery as the rest of the Archive of Alopex and Pasnos, which seems to have been purchased in the 1950s and part of which Beatty obviously got along with the codex. But the Beatty codex has come through the same manufacturing process as the codices acquired as part of the 1880s trove. The association of the monastery with this manufacturing process and standard is therefore adventitious; moreover, the Beatty codex was in use for recording tax receipts by 339, too early a date for this monastery to be the place of manufacture.

Two other complexities also emerge. First, material from both the early group and the later group was used for theological works and could come from the 1880s trove; there is thus no division possible on the basis of the original group of rolls used. Second, the workshop(s) that produced the reused rolls turned into codices did not always apply the so-called Panopolitan standard, because the Vienna codex was left at a height of 33 cm. Nor did it always turn the reused rolls into a codex, as the Bodmer roll of *Iliad* 5 and 6 shows. One might venture the guess that both the Vienna codex and the Bodmer rolls were discovered together with the Alopex family papers (including the Chester Beatty codex) early in the 1950s. In short, it does not seem possible to align any of the possible discriminants with one another. Thus the 1880s trove or family papers, Panopolitan standard or not, Severan or Tetrarchic, literary or documentary, none of these matches up neatly with any other.

The one unifying element is the fact that we are almost entirely dependent on reused papyrus for our knowledge of the period from Commodus to Diocletian, and that this reused papyrus comes from official sources.[16] The reason is not obscure. Just as was the case with

[16] One possible exception should be noted, namely the Ascension of Isaiah in Akhmimic (with some individual traits). Part of this text was published by L.TH. LEFORT, *Muséon* 52 (1939), 8-9, from fragments acquired by C. Schmidt in 1936 and then part of the E. von Scherling collection in Leiden. More was published by P. LACAU, 'Fragments de l'Ascension d'Isaie', *Muséon* 59 (1946), 453-67, from a copy he had made when seeing the fragments in the hands of a Cairo dealer before World War I. The fragments all belonged to a roll, as Lacau noted: "Car il s'agit bien d'un rouleau et non d'un codex: c'est le verso d'un contrat grec qui a été utilisé pour transcrire notre texte copte". The pieces published by Lacau are now inv. 379 in the collection of the Institut Français d'Archéologie Orientale in Cairo, where I was able to examine them on 18 January 1999 thanks to the courtesy of Nicolas Grimal, then the Director, and Anne Minault-Gout, archivist. The original text on the recto was an account of the wine vintage of a year not indicated in the surviving fragments. This was turned over and upside down for the reuse for the Ascension of Isaiah; there is no double-thickness papyrus as in many other Panopolite texts. There is no direct evidence of date, but the hand is compatible with a late third century date. The account records a series of χωρία, giving amounts of wine (mainly in knidia). It used papyrus liberally, with top margins of 2.5 cm. and lines widely spaced. The only distinctive Panopolite element I could identify was a (fragmentary) mention of Apolinarias; too few personal names survive to indicate anything. I cannot see anything in this account to suggest that it was of official origin; as far as I know, no official would have had a reason to keep a record of the amounts of must and wine from a harvest, amounts for δαπά(νη), or amounts used for mixing, all of which occur in the fragments. Rather, this appears to be the account of a sizable personal estate with a considerable number of vineyard plots. LACAU, 454 estimated the original width of the Ascension as 1.8 meters, or around 12-15 columns of the account, but there is no way of knowing if the account was originally longer than that before reuse.

the Ptolemaic and early Roman funerary industry when it wanted large quantities of papyrus as a cheap material for mummy wrapping and stuffing, the workshop that produced these codices (and the Bodmer roll) wanted to buy its raw material wholesale rather than retail, in rolls rather than sheets. The one large potential source was the government, particularly the nome administration, to which all of the surviving texts could well have belonged. Most private individuals would not have enough surplus rolls to dispose of, and there is in any case abundant evidence for the reuse of rolls by private individuals, perhaps the most famous being the copying of the *Constitution of Athens* onto the back of a roll full of agricultural accounts. Even wealthy individuals found it worthwhile to reuse papyrus, as the letters of the archive of Heroninus show. The state, by contrast, had the resources and perhaps the rule to acquire fresh papyrus for its large consumption in the drafting of official registers and letter-books. An entrepreneur in search of a supply would necessarily look to public sources.

One consequence of this realization is that all statements about the pattern of Panopolite documentation for the principate are statements about deposition and preservation of records, not statements about the creation of documents. No conclusions can be drawn about the absence of any particular type of transaction, social group, or any other aspect of the documentation; the pattern of textual survival tells us nothing substantive about Panopolis, its society, or its economy. The dominance of public interests is not significant of a weak private sector. When Panopolis bursts onto our horizon with its fourth-century papyri, that is not a sign that the city has suddenly become important. It has only to do with how these rolls have come down to us.

A second consequence is equally important for the purposes of our collective inquiry into Panopolis itself. That is the following: for pre-Constantinian Panopolis, almost all of our surviving evidence comes from that sector of life least likely to show distinctive local traits. Although we know that the Roman administration did not seek to impose uniform structures and practices throughout the empire or even throughout any given province, neither did it leave these matters wholly to local initiative. For Egypt in the late second and early third centuries this is particularly true, because it is just at this time that the Egyptian metropoleis acquired city councils and made the decisive step into full management of their affairs. Up to the grant of councils in AD 200, almost all administrative decisions must have come from the level of the prefect and the epistrategoi, and we may therefore anticipate a high level of uniformity in the conduct of public business. The appointment of the strategoi of the nomes from outside the nomes they governed increased the tendency to suppress local differences. Even with the tetrarchic official correspondence we are dealing almost entirely with matters watched with intense closeness by the central administration, particularly the collection of taxes and military supplies and their distribution to the army.

In saying this, I do not of course mean to diminish the importance and interest of these texts. From the point of view of most Roman historians, the fact that the correspondence of

the strategos in *P.Panop.Beatty* is to a large degree generic is in no way a drawback.[17] In this way we have a better sense of the typicality and normality of his responsibilities, even if we also see that the prospect of an imperial visit made the volume of those duties much greater than usual. And some of the correspondence is explicit in singling out the Panopolite strategos for blame for poor performance compared to other strategoi.[18] But if Lykopolite or Apollonopolite were substituted for Panopolite throughout these texts, it would make little difference. Except for incidental information about administrative geography and the names of individuals, we do not learn much that concerns the Panopolite in any distinctive sense.[19] Much the same can be said for the very valuable information about village liturgical appointments and the ages and assets of the men appointed that we get from *P.Achmim* 7. Even in 1931 the editor was able to give a table (pp. 66-67) showing how the information given corresponds to that in papyri from elsewhere, particularly from Oxyrhynchos. Nor even is the exceedingly interesting official correspondence involving priesthoods in *P.Achmim* 8 very specifically Panopolitan.

For our purposes, however, the distinctively Panopolitan is of more interest, or at least that which can be said to be in some way locally characteristic. And there are such aspects, of which I shall discuss three. The first is a peculiarity on the official recordkeeping side which can be discerned in the banker's rolls turned into the blank Vienna codex. I quote the editor's description of the entries in these rolls: "The writers on both rolls are diverse . . . Each entry appears to have been subscribed by the parties in person. It is therefore not a matter of copies, but of original documents. Since several entries are written per column, and since often a document runs over two columns, it is evident that we are not dealing with a τόμος συγκολλήσιμος. Whoever wished to conclude a contract came in person to the office of the person who kept the rolls, and his contract was written, entered, and subscribed on the spot, by a scribe of the office or, less likely (since the subscriptions hardly allow recognition of any writing routine) by the contracting parties themselves".[20] Sijpesteijn also points out that these contracts are drafted in the form of cheirographa, private documents.

---

17 This is in part the source of the importance of the observations made by Keith Hopkins during the conference on the workings of the Roman government.

18 See N. LEWIS, "In the World of P.Panop.Beatty", *BASP* 28 (1991), 163-78 for remarks on some aspects of the contents of these rolls.

19 It is worth remarking that one item supposed distinctive is not. LEWIS, *BASP* 28 (1991), 164, states that "at Panopolis the title proedros appears [in place of prytanis] as early as *ca* 250 in *SB* VIII 9902, and *P.Panop.Beatty* 1 confirms that it had become the established title there before the end of the third century". The latter statement is just barely true, the correspondence register in question dating to 298, and the former (borrowed from A.K. BOWMAN, *Town Councils of Roman Egypt* [Toronto 1971], 59 with n. 17) is wrong. *SB* 9902 is the roll republished in 1975 as *P.Panop.Bork.* and now dated to the fourth century, probably ca 315-330. Since as Bowman notes the title proedros is in use at Lykopolis in 300, the appearance in *P.Panop.Beatty* 1 does not materially alter matters (the probably mid-third century attestation in *P.Got.* 7 is another matter).

20 *CPR* XVIIB, p. 3.

This is a truly remarkable combination of facts. I quote the passage of Hans-Julius Wolff's handbook on the practices of legal documentation in Hellenistic and Roman Egypt, cited by Sijpesteijn: "The complexities (and perhaps also the costs, about which nothing precise is known) of the types of documentation described so far make the appearance of types of documents, the drawing up of which depended neither on the participation of witnesses nor on the cooperation of official or quasi-official offices (banks), understandable. One could abandon both from the outset thanks to an (at least in principle) well-ordered maintenance of files in the offices of the administration and of the tax and fiscal systems, if it was a matter of written recording of declarations".[21] In other words, the type of contract recorded here was attractive to parties precisely because it did *not* require them to go to a banker's office and have it drawn up on the spot; and yet that is precisely what is happening here, it seems. Why this should be, I do not know. The only parallel known to me is a small group of first-century Oxyrhynchite loan transactions made in a form described in the contracts as χειρόγραφον καὶ διαγραφή.[22] The editors, describing these in advance of publication, suggest that "the formulaic character of the χειρόγραφον and, in particular, the unambiguous mention of payment through the bank, suggest that the documents were prepared and written by an employee of the bank". There is, moreover, explicit mention of original documents having been invalidated and returned, something hardly possible in the case of contracts entered into the bank's own books as seems to be the case in Panopolis.

A second direction in which the Panopolite documents have been rewarding is that of onomastics, particularly of theophoric or other cult-related names. Panopolis's own triad of Min, Repit, and Kolanthes is well represented, but so also are cults from villages of the Panopolite nome and from neighboring cities like Lykopolis. This subject has been treated elsewhere, although a full investigation still awaits an author.[23] One aspect in which the Panopolite was most unusual was the extremely common use of women's names beginning in Σεν-, representing the Egyptian *Tȝ-šr.t-n*, "The daughter of". Such names are of course found throughout Egypt, although sometimes with different transcriptions like Τσεν-, Θσεν-, Θιν-, and Θεν-.[24] But their commonness in the Panopolite is extraordinary. By way of crude measure, just 9 of 498 columns in Preisigke's *Namenbuch*, or 1.8%, are occupied

[21] H.-J. WOLFF, *Das Recht der griechischen Papyri Ägyptens* II (HdA 5.2, Munich, 1978), 106.

[22] Described in T. GAGOS – L. KOENEN – B.E. MCNELLEN, 'A First Century Archive from Oxyrhynchos, or Oxyrhynchite Loan Contracts and Egyptian Marriage', in J.H. JOHNSON, ed., *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond* (SAOC 51, Chicago, 1992), 181-205 at 182-185.

[23] See the concise introduction given by J. QUAEGEBEUR, *P. L. Bat.* 19, pp. 247-50, as well as notes to individual texts in that volume. For the range of cults that one city in this region might have, see my remarks in R.S. BAGNALL – B.W. FRIER – I.C. RUTHERFORD, *The Census Register P.Oxy. 984: The Reverse of Pindar's Paeans* (Papyrologica Bruxellensia 29, Bruxelles, 1997), 114-24 and R.S. BAGNALL, 'Cults and Names of Ptolemais in Upper Egypt', in *Egyptian Religion: The Last Thousand Years, Part* II (OLA 85, Leuven, 1998), 1093-1101.

[24] See, e.g., W. SPIEGELBERG, *Aegyptische und Griechische Eigennamen aus Mumienetiketten der römischen Kaiserzeit* (Leipzig, 1901), 29.

by Sen- names. In the index of personal names to *P.Achmim*, by contrast, about 118 of 635 individuals, or about 18.6%, have names beginning in Sen-: ten times the weight in Preisigke.

It is not just crude frequency that is interesting, however. The Sen- names found elsewhere, like their masculine equivalents beginning in Psen-, are heavily theophoric. One is the son or daughter of the god. Such names occur in Panopolis, too. But what Panopolis possesses distinctively is a large number of names formed with Sen- plus a personal, rather than divine, name. A few of these compounding elements are even Greek or Latin rather than Egyptian, as names like Senioulia, Senapollonia, and Senorion show. The personal names in question may be either masculine or feminine, and the complete name with Sen- is not necessarily given a feminine ending: thus Senharmiusis, Senharsiesis, Senharuotes, Senhatres, Senkolanthos, Senonnophris, and so on have the masculine name exactly as we would find it when applied to a man.[25] On occasion, the woman in question is in fact the daughter of a man with the name (thus Senharyotes the elder, daughter of Haryotes, *P.Achmim* 9.147), but in *P.Achmim* 9 it is more common to find women whose grandfather bore the name: Senpsansnos daughter of Harsiesis, granddaughter of Psansnos (151), for example. The phenomenon also operated in the reverse direction. Names like Psensenharpaesis, Psensenonnophris, and Psensenpachoumis show that there was nothing out of place in recycling "the daughter of Harpaesis" for another generation as "the son of the daughter of Harpaesis". Even though some of the base names doubled as human and divine names, sometimes in the cult of divinized humans (see Smith, this volume), both the very large number of such names and the use of non-Egyptian elements in them make it impossible to suppose that all or even most of the human names are indicators of cults of divinized humans.[26]

What all this signifies, I do not know. But it is reasonable to suppose that it does signify something, whether about religion or about family relations.

There is another respect in which *P.Achmim* 9 can perhaps provide useful information: landholdings. Now the papyrus is extremely fragmentary, which perhaps accounts for the fact that it has been virtually ignored in the scholarly literature; and the train of argument I shall use has plenty of opportunities for uncertainty and error. All the same, the questions seem worth posing. The first piece has three columns, a first in which only the ends of some

[25] Senapollonios, with masculine termination, is described as "surprising" by J. QUAEGEBEUR, *P. L. Bat.* 19, 40, p. 165. But it is entirely consonant with the practice in binding Sen- with Egyptian masculine names in the Panopolis papyri and needs no special explanation. Cf. also P.W. PESTMAN – J. QUAEGEBEUR – R.L. VOS, *Recueil de textes* 19 (I, p. 127), with the suggestion that scribes using Ta- at the start of names sometimes thought of it not as part of the name but as meaning "daughter of". In the case of Sen- names, this seems an unnecessary hypothesis.

[26] On this subject see generally D. WILDUNG, *Egyptian Saints. Deification in Pharaonic Egypt* (New York, 1977) and J. QUAEGEBEUR, 'Les "saints" égyptiens préchrétiens', *OLP* 8 (1977) 129-43. I thank Willy Clarysse and Mark Smith for discussing this matter with me.

names survive but almost all of the amounts, a second in which mainly complete entries are preserved, and a third with names partly preserved but no amounts. The second piece is similar but has been cut in a position slightly to the right of that of the first; only a few numbers survive in column i, and more of the names (but still no numbers) in column iii. As Paul Collart observed, the first number given after each name is evidently an amount of land, measured in arouras and in fractions based on powers of 2, down to 1/64. The second number is in drachmas, obols, and chalkoi. There is a highly consistent ratio between the two of 2 obols, 2 chalkoi per aroura. Collart argued that this should be seen as a tax on vineyard, and perhaps more precisely the ναύβιον tax levied for the maintenance of the irrigation system. As far as I know, this cannot be proven, but no evidence has come to light to refute Collart's proposal.[27] One may suppose that the catagory includes all land planted in tree crops rather than arable cultivation, i.e., orchards as well as vineyards.

Of the original register, we have names beginning in iota (only partly preserved), all of kappa and lambda, part of mu, and part of sigma. The number of preserved entries, omitting the κληρονόμοι from the kappas, compared to the total number of individuals in the index to *P.Achmim*, is as follows:

	P.Achmim 9	Index
iota	6+	13
kappa	38	62
lambda	1	5
mu	12+	15
sigma	55+	143
total	112+	635

The best index to use is probably kappa, which constitutes about 10 percent of the total entries in the index. The original register might then have had about 380 entries. Our four columns of names are therefore probably somewhat less than a third of the original total. The approximateness of such a calculation is evident, but it would be surprising if the original number of entries were not somewhere between 300 and 450.

[27] For bibliography on the ναύβιον ἐναφεσίων, see *BGU* XV 2521 introd. The material on garden-land taxes, however, is largely Arsinoite, and the rate we know there is 3 ob. (or 150 bronze dr., the equivalent; see *P. Hamb.* IV 250) per aroura, plus additional charges of 20 percent or 4.8 chalkoi, which would be figured as 4 chalkoi or 5 chalkoi. Specific tax rates varied from nome to nome, however; for this reason both the rough similarity of rate to that for the ναύβιον ἐναφεσίων and the more precise difference may not be meaningful. I have found no mention of *P. Achmim* 9 in any of the literature on this tax, and it does not even figure in the index locorum to WALLACE, *Taxation in Egypt* (Princeton, 1938) given in *ZPE* 16 (1975), 82. As WALLACE, 47 observes, however, most land taxes in money are limited to garden land. Even if Collart's identification of the specific tax was incorrect, then, his general assertion that we are dealing with garden land is almost certainly right.

Of the surviving entries, 71 (only partly overlapping with the 112 above, because of the column with good numerical preservation but no names) give us usable numbers. These entries total about 638.6 arouras.[28] That is, the average holding is 9 arouras. To this one may readily compare the average holding of δενδριτική, a category evidently including orchard and vineyard, at the Arsinoite village of Philadelphia in 216/7,[29] which is 8.02 arouras.

But who are these people? What can this be the register for? It is certainly not the register of vineyard (etc.) for a village. The relatively large village of Philadelphia had only about 70 owners of such land (69 preserved, and the register is almost completely preserved). Nor is there any likelihood that any one village had this much vineyard and orchard, for we must suppose a total of some 3,000 arouras or more (380 x 9 = 3,420). One could imagine a list covering an entire toparchy, but I know of no reason to suppose that such registers, blurring distinctions of village, were in use. The likely candidate, then, is a list covering part of the metropolis, Panopolis itself. Are the numbers compatible with that hypothesis?

We do not, of course, know how much land of this type there was in the Panopolite nome. But we can try a ranging shot. At Philadelphia, orchard land amounted to about 7.5% of the total land area (this is a very approximate figure).[30] The Panopolite may have had something like 200,000 arouras of cultivable land.[31] It is unlikely that any valley nome had as high a percentage of vineyard and orchard as the Fayum did, and for that reason 15,000 ar. of such land is probably an upper limit. The percentage of such land owned by metropolitans rather than villagers is also a guess; at Philadelphia, it was perhaps about 40 percent.[32] That would give us a figure of 6,000 ar. in the Panopolite owned by metropolitans, again as a kind of upper limit.

Now our guess for what the total of the Panopolite register contained needs some refining, because the preservation of sigma has yielded a disproportionate number of women (59%) in the surviving part of the register (entries for which both name and amount can be established). If we correct for that bias by looking at the non-sigma entries, we find that

[28] Where only the money amount survives, I have calculated the surface area. The results are not likely to be wrong by any material amount. The few cases of double entries for the same person are aggregated.

[29] P.Yale inv. 296, now *P.Yale* III, 137. I am indebted to Paul Schubert for the use of his edition of the text, which marks a substantial advance over earlier manuscripts used in previous publications by me and others, in advance of publication.

[30] It is based on calculations suggesting that Philadelphia's total land area in this period may have been about 10,000 ar.

[31] See R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1993), 334, calculating 208,725 from Butzer's figures for nome sizes.

[32] Because the entries for villagers are fairly complete, I have assumed that the discrepancy between the total stated amount and the sum of the preserved entries is largely to be made up by the missing metropolitan entries in the first column of the Yale papyrus. If this is wrong, the metropolitan figure might be only 35% or so of the total.

women make up just 27% of the holders. A calculation[33] then suggests a total of 140 women and 240 men in our hypothetical 380 holders. Women have considerably smaller average holdings than men, 5.9 ar. vs. 18.4 ar.[34] A weighted aggregate amount would then come to 5242 ar. (140 x 5.9 + 240 x 18.4). Since we supposed that 6,000 ar. might be an upper limit for the total for the metropolis, this figure is broadly in line with that argument. In that case, women would own 15.8% of the total land in this category, a reasonable amount according to what we know otherwise.[35] A calculation of the Gini coefficient of inequality yields .702, compared to .669 at Philadelphia for its small number of metropolitans. The number is, however, not weighted for the high ratio of women in the surviving part of the register.

Despite the whole series of approximations and hedges, I believe that the register in *P.Achmim* 9 can be taken to show a situation with landholdings of vineyard and orchard land roughly in line with what we find elsewhere in Egypt, and that it should be seen as a list of the land of this type owned by residents of Panopolis throughout the nome. The percentage owned by women, however, would seem on almost any reckoning to be higher than their share of grainland owned by urban residents at Hermopolis in the fourth century, and to be closer to the pattern seen in villages.[36] Whether this pattern is simply to be ascribed to the fact that it is vineyard and orchard land that we are dealing with — perhaps a desirable holding for women of property who would be renting the properties out for income — or is in some way indicative of something distinctive about the situation of women in Panopolis, cannot be determined from the evidence at our disposition.

---

[33] Supposing 320 non-sigma entries at 27% women and 60 sigma entries at 92% women.

[34] It should be recorded that the latter figure is skewed upward by one case of a holder of 137.8 arouras. If he were removed, the average would drop to 11.8. But we have no way of knowing whether another such very large holder would occur in another sample of this size, so dropping him seems unjustifiable.

[35] That is, the percentage is roughly in line with some of the other estimates for various places. See BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, 93, 130.

[36] See R.S. BAGNALL, 'Landholding in Late Roman Egypt: The Distribution of Wealth', *JRS* 82 (1992), 128-49.

HEIKE BEHLMER

THE CITY AS METAPHOR IN THE WORKS OF TWO PANOPOLITANS: SHENOUTE AND BESA*

A constant presence in the political and religious life of Late Antique Panopolis — and vice versa — was the Monastery of Apa Shenoute across the Nile.[1] Real-life Panopolis and its inhabitants though as they appear in the works of Shenoute (after 347 - 465) and Besa (*fl.* 465 - after 474) are not the main focus of this study.[2] I shall instead look at the works of both abbots from a different angle. Both have been influenced in various ways by their contact with cities, foremost among which certainly Panopolis, with city life and city dwellers. But they also see their surroundings as a mirror of a sacred landscape, the cities of ancient Palestine and the Mediterranean as they appear mediated by the Scriptures.

I shall look at the way *the* "city" — in contrast to one particular city — appears in some of the writings of Shenoute and especially of Besa who in 465 succeeded Shenoute as abbot of his monastery.[3]

First, I shall touch very briefly on Shenoute's use of "city" as a principle for classifying the known world. I shall then proceed to discuss "city" as synonym of beauty and the ambiguous value judgment connected with this. Beauty, in cities as in women, can be distracting if not dangerous and must be of the right kind. Thirdly, I shall discuss the monastic community as ideal city and prefiguration of the Heavenly Jerusalem, the city of God. Finally, and more extensively, I shall discuss the Biblical metaphors of the city as virgin and as God's wife and its application by Besa in a letter to the nun Herai who wants to renounce monastic life.

---

* I wish to express my special gratitude to the participants in the colloquium "Perspectives on Panopolis" for their questions and remarks and to Friedrich Junge for commenting on an earlier draft.

[1] For the history and architecture of the monastery see *CE* 3 (1991), 761-770 s. v. Dayr Anbá Shinúdah.

[2] For perspectives from unpublished Shenoute-texts on Panopolis and one of its inhabitants, the ubiquitous Gesios, in particular see Stephen Emmel's essay in this volume. Valuable information can also be found in S. EMMEL, 'The Historical Circumstances of Shenute's *God is Blessed*', in: M. KRAUSE – S. SCHATEN (eds.) *ΘΕΜΕΛΙΑ. Spätantike und koptologische Studien Peter Grossmann zum 65. Geburtstag* (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 3, Wiesbaden, 1998), 81-96. Cf. in addition H. BEHLMER, 'Visitors to Shenoute's Monastery', in: D. FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Religions in the Graeco-Roman World 134, Leiden, 1998), 341-371.

[3] For a chronology of Shenoute's life and the date of his death see S. EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus* (Diss. Yale University, 1993), esp. pp. 3-11.

The city as a principle of geographical classification

In several works of Shenoute, "city" appears as a principle of geographical classification. The use of ⲡⲟⲗⲓⲥ, the only word Shenoute employs with the meaning "city", is largely the one Wolf-Peter Funk has described in his study on πόλις, πολίτης and πολιτεία as loan-words in Coptic.[4] A frequent opposition is ⲡⲟⲗⲓⲥ, "city", versus ϯⲙⲉ, "village" or its Greek equivalent, κώμη, to indicate the contrast "city" vs. "countryside".[5] With the definite article ⲡⲟⲗⲓⲥ precedes the name of a particular city, especially the nome capital, as in ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲡⲁⲛⲟⲥ.[6] Finally, with the possessive prefix "his/her etc. ⲡⲟⲗⲓⲥ", ⲡⲟⲗⲓⲥ may indicate the city of origin or hometown.[7] In order to grasp and classify the entirety of the known world, lists of geographical and administrative units can be established in order of descending or ascending size or grouped in binary oppositions.

> We filled the nomes (ⲧⲟϥ), we filled the cities (ⲡⲟⲗⲓⲥ) and the villages (ϯⲙⲉ) and roads (ϩⲓⲟⲟⲩⲉ) crying out in fear of the barbarians.[8]

Or:

> You and we, let us examine our crimes which we commit in the house of God and his communities and in the cities (ⲡⲟⲗⲓⲥ) and the villages (ⲕⲱⲙⲏ), in the fields (ⲥⲱϥⲉ, var. ⲕⲁⲓⲉ) and in the mountains (ⲧⲟⲟⲩ) and in the nomes (ⲧⲟϥ), the provinces (ⲭⲱⲣⲁ) and the entire land (ⲕⲁϩ).[9]

In his emphasis on the opposition city/village Shenoute's writings may reflect the growing urbanization of Late Roman Egypt, which in his times still resulted in numerous cities surrounded by a relatively prosperous countryside,[10] and the continuing importance of the

[4] W.P. FUNK, 'Πόλις, πολίτης und πολιτεία im Koptischen. Zu einigen Fragen des einschlägigen koptischen Lehnwortschatzes', in: E.CH. WELSKOPF (ed.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland, Bd. 7: Das Fortleben altgriechischer sozialer Typenbegriffe in den Sprachen der Welt, 2. Teil* (Berlin, 1982), 283-320, at 301f.

[5] É. AMÉLINEAU, *Œuvres de Schenoudi. Texte copte et traduction française* I/II (Paris, 1907-1909/1911-1914), I 59,8-10; 95,8; 201,7f; II 542,10-12 (the last example is not from Shenoute, but from John the Archimandrite, a probable disciple or successor of Besa's; cf. EMMEL, *Corpus*, 1204f; 1272).

[6] AMÉLINEAU, *Schenoudi*, I 440,8. Similarly ibid. 215,8; J. LEIPOLDT, *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia* III (CSCO 42 SC 2, Leipzig, 1908), 26,14f; 32,2; É. CHASSINAT, *Le quatrième livres des entretiens et épîtres de Shenouti* (MIFAO 23, Cairo, 1911), 188,51f; and for ⲕⲟⲓⲥ: AMÉLINEAU, *Schenoudi*, I 330,7f.

[7] AMÉLINEAU, *Schenoudi*, II 110,2; similarly *Schenoudi*, I 463,7f.

[8] LEIPOLDT, *Sinuthii vita*, III 67,14f.

[9] AMÉLINEAU, *Schenoudi*, I 316,14-317,3 = J. LEIPOLDT, *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia* IV (CSCO 73 SC 5, Leipzig, 1913), 18,7-11. Similarly AMÉLINEAU, *Schenoudi*, I 402,5-8.

[10] Cf. W. LIEBESCHUETZ, "The End of the Ancient City", in: J. RICH (ed.), *The City in Late Antiquity* (London – New York, 1992), 1-49, esp. pp. 25-36 for the continuing prosperity of towns in the Greek East in the fifth and sixth centuries. On the transformation of city architecture and layout in the wake of political changes from the 3rd century onward see LIEBESCHUETZ, op. cit., 6-15 and L. BENEVOLO, *Die Stadt in der europäischen Geschichte* (BsR 4021, München, 1999), 22-31 (original edition: *La città europea*, Rome – Bari, 1993). On the number and population of cities in Roman Egypt see R.S. BAGNALL – B.W. FRIER, *The Demography of Roman Egypt* (Cambridge Studies in Population, Economy and Society in Past Time 23, Cambridge, 1994), 53-56. Cf. also R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1993), 324.

nome capital — ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ — in particular.[11] Even if this is not conclusive. Shenoute has certainly been inspired by a crucial aspect of urban life, namely building activities, both private and public, ecclesiastical and non.

The city as a thing of beauty

For Shenoute, as for most of his contemporaries, a city is a thing of beauty. Not the natural, unspoilt landscape of post-romantic sensibilities is his ideal, but the orderly, regulated, man-made structures of stone, brick and wood which adorn both the earthly city and its counterpart, the Heavenly Jerusalem.

> If you marvel about all the things you shall see on earth, how much more will you marvel about the things you shall see in heaven. And if you marvel about cities, made by man, how they are adorned (ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ) and beautiful together with their inhabitants, then how much more will you marvel if you see the Heavenly Jerusalem and all its inhabitants and the adornment (ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ) and the beauty of the works of God.[12]

I shall return to the Heavenly Jerusalem and now discuss the ambiguity inherent in this beauty.

The words for adornment and adorn which Shenoute used in the example I quoted, ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ and ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ, are used more often than not in his writings to indicate the adornment of houses. To quote just two from several examples:

> a rich man who lives in beautiful houses shining with adornment (ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ), some in the cities (ⲡⲟⲗⲓⲥ), others in the villages (ⲕⲱⲙⲏ) . . .[13]

[11] D.W. RATHBONE, 'Villages and Population in Graeco-Roman Egypt', in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 216 = N.S. 36 (1990), 103-142, at 119-122; E. WIPSZYCKA, 'Le monachisme égyptien et les villes', *Travaux et Mémoires* 12 (1994), 1-44, at 2f. For the continuing importance of Panopolis in Late Antiquity s. S. MCNALLY – I.D. SCHRUNK, *Excavations in Akhmím, Egypt. Continuity and Change in City Life from Late Antiquity to the Present: First Report* (BAR International Series 590, Oxford, 1993), 1-11 and W.H. WILLIS – K. MARESCH, *The Archive of Ammon Scholasticus of Panopolis (P. Ammon), Vol. I: The Legacy of Harpocration* (Papyrologica Coloniensia 26,1, Opladen, 1997), 1-6.

[12] LEIPOLDT, *Sinuthii vita*, IV 189,6-13.

[13] H. BEHLMER, *Schenute von Atripe: De iudicio (Torino, Museo Egizio, Cat. 63000, Cod. IV)* (Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie Prima - Monumenti e Testi, vol. 8, Torino, 1996), 89 b 21-28. Other examples: "The houses of the emperors are beautiful and adorned (ⲥⲉⲕⲟⲥⲙⲉⲓ) and an ugly house or ugly houses are not counted among those which belong to them." (AMÉLINEAU, *Schenoudi*, II 148,1-2), and: "All adornment (ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ) in the house of God, on wood, stone, walls . . .", (ibid., 156,2f).

And in a simile ascribed to Pgol, the founder of the monastery:

> There was a man — he said — who had a son and two daughters, for whom he built houses that you cannot match under heaven for their construction, adornment and price.[14]

The words used to describe the quality of the houses are ⲥⲙⲓⲛⲉ, again ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ and ϯⲙⲏ. In a list of craftsmen occupied with building a house, Shenoute lists ⲛⲉⲧⲕⲟⲥⲙⲉⲓ alongside masons, carpenters, ironsmiths, painters.[15]

ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ and ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ are also applied to the beauty of women, their external adornments, clothes and jewelry. Shenoute, like cohorts of other preachers, reproaches women for using them to lead men into sin. They can build on a long classical tradition and on the authority of two New Testament texts.[16] 1 Pet 3:3-6 makes explicit the opposition between outward and inward beauty: jewelry/hair/clothes versus trust in God and obedience towards husbands. The same holds true for 1 Tim 2:8-10, a letter which presents Paul as a "patron saint of domestic life".[17] Shenoute says, preaching against the excesses of the martyr cult:

> when your daughters and your mothers perfume their heads and apply make-up to their eyes and adorn themselves (ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ) to go to the topos of the martyr to lead astray those who see them . . .[18]

And elsewhere:

> One thing are those unclean women who destroy themselves because of money, another the honorable women who throw off their adornment (ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ) and take off their jewelry (ⲉⲓⲉⲡⲥⲁ) and give them as ransom for their soul.[19]

[14] A. Shisha-Halevy, 'Two New Shenoute-Texts from the British Library', *Orientalia* 44 (1975), 149-185 and 469-484, at 161,16-29. A parallel for this passage is found Leipoldt, *Sinuthii vita*, III 96,19-22.

[15] Amélineau, *Schenoudi*, I 299,11-300,1. P. Oxy 3.498 (s. IIP), a contract between one Antonia Asclepias and two stonecutters, stipulates that the men are not to be employed for the ornamentation of the stone (κοσμοποίησις), cf. G. Husson, *OIKIA. Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs* (Paris, 1983), 313. Thus, ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ refers at least here to architectonical sculpture.

[16] These so-called "Haustafeln" build on pagan and Jewish ethics from the hellenistic period, see e. g.: J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK 15, Zürich, 1988), 127; A.J. Malherbe, 'Hellenistic Moralists and the New Testament', in: *ANRW* II 26.1 (Berlin – New York, 1992), 267-333, at 304-313.

[17] E. Pagels, *Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde* (Reinbek, 1991), 77 (Original edition: *Adam, Eve, and the Serpent*, New York 1988, 23).

[18] Amélineau, *Schenoudi*, I 201,9-11. A variant reading for "your mothers" is: "also their mothers". For Shenoute's position towards the martyr cult s. J. Horn, *Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten I. Märtyrerverehrung und Märtyrerlegende im Werk des Schenute. Beiträge zur ältesten ägyptischen Märtyrerverehrung* (Wiesbaden, 1986), esp. pp. 1-9. The same line of reasoning is followed by the 4th cent. Apocalypse of Paul, cf. E.A.W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (Coptic Texts 5, London, 1915), 543: among the sinners punished in Paul's vision of the afterlife, there are women who "adorn themselves (ϣⲁⲩⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ) with adornment from the devil, and go to church to commit adultery and not because of their husbands".

[19] D.W. Young, 'A Monastic Invective against Hieroglyphs', in: id. (ed.), *Studies Presented to Hans Jakob Polotsky* (Beacon Hill, 1981), 348-360, at 352.

Here, ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ does not mean true beauty but merely its outward appearance, brought about by artifice and of a morally dangerous kind. Beauty and adornment need to be controlled by lawful male authority and intervention. Thus Shenoute: "(woman's beauty) belongs to her husband alone, such as Sara's did to Abraham and Rebecca's to Isaac and all the other honest women who reserved their adornment (ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ) for their husbands."[20] The urban landscape partakes of this ambiguity, even when its allure is not seen as inherently deceitful. The contrast between exterior and interior beauty applies to both women and urban architecture. Shenoute makes this explicit in a simile:

> The topoi of Christ are a house inside of which a house is built. It is good to make the outside more beautiful, but it is better to make the inside more beautiful. I am speaking about the church. Bricks, stones, wood and all the other construction materials are the outside and the people, which enters and dwells there, is the inside.[21]

And:

> Men look at the adornment of the exterior houses; Jesus, however, looks at the adornment of the houses built inside them.[22]

The city is thus a thing of beauty, but as with women, it is a beauty which needs to be controlled and put to the right purpose.

Urban space, the beautiful buildings, places, monuments had long been the necessary stage for the public display of wealth and munificence necessary for the social positioning of the Late Antique urban elite.[23] Shenoute competes for this public space verbally and through his actions.[24]

One of the most important events in a city and occasion for the display of government power and wealth and civic virtues is the ceremonial entry of the governor.[25] Shenoute gives a fairly detailed description of such an event, even if under negative auspices. When

[20] Shisha-Halevy, *Orientalia* 44 (1975), 168. If female adornment is seen mainly as a status symbol expressing the woman's rank and the social standing of her family, males of the upper classes will defend their female relatives' "right" to wear gold and fine clothing. This happened, e. g., in the case of the Lex Oppia of 215 B.C., later repealed, which introduced a dress and jewelry code for Roman matrons, s. E.A. Hemelrijk, 'Women's Demonstrations in Republican Rome', in: J. Blok – P. Mason (eds.), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society* (Amsterdam, 1987), 217-240, at 229.

[21] Amélineau, *Schenoudi*, II 144,12-145,4.

[22] Ibid., 149,3f.

[23] P. Brown, 'Art and Society in Late Antiquity', in: K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality. A Symposium* (New York, 1980), 17-27.

[24] See D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance* (Princeton, 1998), 277-283 on the anthropology of Christian "iconoclasm" (the term he uses for the demolition of religious space, but also time and persons, by the new religion) and Shenoute's role in it.

[25] P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire* (Madison, 1992), 13f.

the impious rich man leaves one of his dwellings, shining with decoration, his movement is presented as a travesty of the governor's entry.[26] As Shenoute describes it:

> . . . whose house and all whose dwellings are equipped[27] with palm branches, while the streets are adorned. People wait for him to move from one place to another. A multitude of miserable beings runs before him, shouting and acclaiming him . . . Who is carried through the streets, sitting on a cart, while men precede him with their songs accompanied by flutes and other instruments.[28]

To provide all this splendor, of course, wealth is required. In a conscious bid to supplant local landowners as patron of the poor, Shenoute insists over and over that wealth can be put to the wrong purpose.[29] In the *Vita* tradition, an episode shows itself conscious that these riches can be and are accumulated in the city. It tells the attempt to buy grain in a city (Panopolis in the Arabic text[30]) during a famine.[31] The attempt is futile, even offering an exorbitant price, and sharp accusations against profiteering follow.

The city is finally the place where all kinds of distractions and amusements can be found:

> . . . from morning to evening you stay in the places which are filled with all kinds of vanities and you do not get enough of hearing and seeing what is harmful for you, including the farces and the plays.[32]

[26] This passage acquires an entirely new significance in the light of Stephen Emmel's discovery (see his contribution in this volume) that the impious rich man – Gesios once more – was in fact an ex-governor of the Thebais who lived in retirement in or near Panopolis as a crypto-pagan. In this case the taunt would have been felt all the more acutely.

[27] I correct my translation "pflanzt" in BEHLMER, *Schenute*, 250.

[28] BEHLMER, *Schenute*, 96 b 7-97 a 8.

[29] FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt*, 77-82.

[30] É. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e^, V^e^, VI^e^ et VII^e^ siècles* (MMAF 4,1 and 2, Paris, 1888/1895), 458.

[31] H. BEHLMER – A. ALCOCK, *A Piece of Shenoutiana from the Department of Egyptian Antiquities* (EA 71005) (British Museum Occasional Paper 119, London, 1996), 6-8 (text); 15f (translation).

[32] LEIPOLDT, *Sinuthii vita*, IV 37, 9-12. For the reconstruction of the text cf. EMMEL, *Corpus*, 964. Unfortunately, there are three folios missing just before the beginning of this interesting passage. – C. MANGO, 'Saints', in: G. CAVALLO (ed.), *The Byzantines* (Chicago – London, 1997), 255-280, at 274 (Original edition: *L'uomo bizantino*, 1992), sums up the tension between the city and monastic life: "In the city, . . . the monk was like a fish out of water. The city was full of bustle and vain pursuits, of taverns, theaters, and brothels; it was not conducive to a life of quiet contemplation. Furthermore, it contained another source of spiritual authority, namely, the episcopal church, whose attitude toward monks was often ambivalent." Without wanting to go into the discussion of this latter point, I only refer to Shenoute's refusal of an appointment to an episcopal see; s. LEIPOLDT, *Sinuthii vita* III, 33-37, who published this fragment under the title "De modestia clericorum et magistratuum". It is part of a longer sermon with the incipit "Blessed are those who observe justice", to be dated after 431; cf. EMMEL, *Corpus*, 894 and 907f. A translation can be found in M.E. FOAT, 'Shenute: Discourse in the Presence of Eraklammon,' *OLP* 24 (1993), 113-131. There is also the episode, in Shenoute's *Life*, of the bishop of Panopolis, whom he refuses to receive: *Vita boh.* §§ 70-72: J. LEIPOLDT – W.E. CRUM, *Sinuthii archimandritae Vita et Opera Omnia I. Sinuthii Vita Bohairice* (CSCO 41 SC 1, Louvain, 1906), 35f; *Vita arab.*: AMÉLINEAU, *Monuments*, 374-376. The beginning of this episode is preserved in Sahidic as well: AMÉLINEAU, *Monuments*, 638f. I discuss both episodes in FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage and Holy Space*, 352-354. In his subchapter "The desert and the city: Monastic opposition to episcopal authority", C. HAAS, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict* (Baltimore – London, 1997), 258-268 paints a general picture of the varying relations between the two forces within the Egyptian church from Athanasius to the beginning of the sixth century.

Here Shenoute's rhetoric combines the ambiguity of the beauty of the city and its buildings with the criticism on wealth used unwisely.

Besa for his part makes a partly different use of city imagery. No "real" city whatsoever appears in any of his works. This does not necessarily mean that Besa did not know anything of the world outside his monastery — if he is the author of the *Life of Shenoute* ascribed to him. Here, numerous "real" cities are mentioned. This seems to be not just an accident of preservation but may be dependent on the difference in genre. The hagiographical intent of the *Vita* increases the importance of the saint by enlarging his catchment area, whereas the letters and instructions necessitate only the microcosmos of the monastery and its surroundings and the sacred topography of the Bible as frame of reference.[33]

The city and the monastic community

One typical feature of Besa's style is his remarkable skill in modifying and recontextualising Biblical quotations.[34] One example of Besa's technique, even if not as striking as many others, concerns my present topic, and more precisely, the identification of the monastic community with the city or a particular city. In one text Besa speaks about some monks charged with sowing discontent: "these are also the men of whom it has been said", and he quotes Prov 29:8 "Evil men burn a city". In a way characteristic for his style, he applies this quotation to the situation of his monastery by seamlessly adding: ". . . and a community."[35]

[33] D. FRANKFURTER, 'Introduction', in: id. (ed.), *Pilgrimage and Holy Space*, 45 discusses the "use of sacred landscapes and topographies as *literary structure* (author's italics), whether to be subsequently anchored into the real landscape through 'identifications' or to function as an alternative medium of sacred geography" which begins to take root in the 4th century.

[34] I shall discuss intertextuality in Besa's œuvre in detail in a longer study on Biblical quotations in his sermons and letters. Through adaptation and recontextualization he is working at keeping alive the scriptural tradition. Speaking of intrabiblical interpretatory activity, Michael Fishbane very aptly describes this process: "The insertion of a human teaching and correcting voice into the context of a divine teaching and prescribing voice serves to highlight the fact that the divine *traditum* survives only in so far as it it transmitted, only in so far as its meanings are understood, and often only to the extent that its meanings are altered or transformed": M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford, 1986), 272.

[35] K.H. KUHN, *Letters and Sermons of Besa. Textus* (CSCO 157 SC 21, Louvain, 1956), 15,10-12.

Besa is not the first (or last[36]) in comparing the monastic community to a city, Shenoute links both on several occasions:

> That God lives and walks in a city or a community or any human being will become manifest by their many good works.[37]

And:

> Let us repent, while there is still time for the Lord to say to our community as he said to Jerusalem through the prophet: 'I shall surround her with a wall of fire, says the Lord, and I shall be her glory in her midst.' If God surrounds a community with a wall of fire and becomes the glory in her midst, which devil will be able to fight against her?[38]

The tertium comparationis, apart from any physical similarities of stone and brick, is in both cases Jerusalem, the biblical city par excellence.

Besa makes this comparison explicit: quoting Bar 4:7-8 to some nuns he has accused of stealing community property and robbing their peers, he reproaches them:

> You have provoked your creator and sustainer, God the Eternal, and you have also grieved her who has nursed you, Jerusalem, that is to say the community.[39]

This is not only the inside opinion, but at least according to Shenoute, the opinion of outside admirers as well. On several occasions, he mentions the reputation of the monastery as "Heavenly Jerusalem" and the monks as "angels". He uses its fame to remind the monks of their responsibility vis-à-vis their lay neighbors and visitors for whom they must serve as examples.[40] This reputation can be twisted ironically and turned against the abbot. Referring to a remark the nun Herai had made, Besa says to her:

36 H. KUGLER, *Die Vorstellung der Stadt in der Literatur des deutschen Mittelalters* (München, 1986), 79-141 discusses the influence of Jerusalem imagery on medieval ideals of the city. For Jerusalem influencing both concepts of the ideal city and urban architecture see C. FRUGONI, *A Distant City. Images of Urban Experience in the Medieval World* (Princeton, 1991), 3-29 (original edition: *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo* [Turin, 1983]).

37 BEHLMER, *Schenute*, 122 b 5-16. Similarly ibid., 111 b 6-21: "The power of the city which follows the commandments of the Lord and the power of the community which lives in purity, and the powerful soul of the just rich man and the power of everyone who fears the Lord, is manifest . . .".

38 LEIPOLDT, *Sinuthii vita*, IV 75,12-18. Similarly CHASSINAT, *Shenouti*, 142,53-145,23: the church has replaced the earthly Jerusalem, and the walls of the city have been replaced by Jesus who encircles the church. The simile has been translated by FOAT, *OLP* 24 (1993), 126f.

39 KUHN, *Besa*, 72,24-27. For rendering the Biblical verses quoted by Besa, I do not use standard translations of the Bible but translate from Besa's Coptic.

40 I have quoted some relevant passages in FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage and Holy Space*, 362-364. A variation of "angels" is "children of God": D.W. YOUNG, *Coptic Manuscripts form the White Monastery: Works of Shenute* (MPER n.s. 22, Wien, 1993), 98f (fol. 335 l. 3-18).

> . . . you have insulted the place into which you were received and where you were honored by saying: 'your convent is the Heavenly Jerusalem.' It is truly the Heavenly Jerusalem, and it is the hill which God has blessed![41]

Besa writes two letters to this Herai who apparently wants to leave the monastery and asks for her property back. In the first he tries to convince her to turn away from her purpose, using relatively moderate language of admonition. I shall return to the second, written in much more violent language after he has failed to persuade her. At the end of the first letter he makes use of the equation: monastic community = city = Heavenly Jerusalem by quoting Hebr 11:14-16 to Herai:

> You remember what has been said about the saints? 'They saw the promises in the kingdom of God and acknowledged: we are strangers and visitors on the earth. Those who say such things reveal that they are searching for a city. If they had been thinking of the one which they came from they would have had the opportunity to return to it. But now they wish for the chosen, the heavenly one. Therefore God does not shame them since they invoke him as God over them. For he has prepared a city for them.'[42]

Here ⲡⲟⲗⲓⲥ, city, is used both metonymically for *the* city, namely Jerusalem, and with the meaning "home", rendering in the last sentence not the Greek πόλις, but the Greek πατρίς.[43] The home for the nun is, of course, the convent which Besa wants her to appreciate.

The city as raped virgin and promiscuous wife

But there is also another side to Jerusalem in particular and the "city" in general: Not only can cities and women be equated when it comes to preaching the difference between exterior and interior beauty, the city itself can be imagined as a female body.[44] And vice versa: the integrity of the female body can become a powerful symbol for a city's survival. In Augustan Rome — and here I refer back to my prior discussion of ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ in women and houses — a woman who does not observe chastity and modesty in dress becomes a danger

41 KUHN, *Besa*, 106,16-19.

42 KUHN, *Besa*, 104,2-10.

43 Cf. also FUNK, in: WELSKOPF (ed.), *Soziale Typenbegriffe*, 302 for this use of ⲡⲟⲗⲓⲥ in the translation of the Greek πατρίς.

44 Susan J. Rosowski, following Jane Marcus, sees this image of the city as universal in male discourse; s. S.J. ROSOWSKI, 'Willa Cather as a City Novelist', in: P. PRESTON – P. SIMPSON-HOLEY (eds.), *Writing the City. Eden, Babylon and the New Jerusalem* (London – New York, 1994), 149-170, at 165. See also R. LEHAN, *The City in Literature. An Intellectual and Cultural History* (Berkeley etc., 1998), 289-291 and S.M. LOW, 'The Anthropology of Cities. Imagining and Theorizing the City', *Annual Review of Anthropology* 25 (1996), 383-410, at 390f for overviews of gendered perceptions of the city.

for the body politic.[45] On different occasions throughout the prophetic books of the Old Testament, cities appear as female bodies, reduced to their biological functions and confined to the sexual domain.[46] Cities, especially Jerusalem, are depicted as raped virgins and promiscuous wives and these images serve as religious and political propaganda. These are of course not the only figurations of "the female" which appear in the Hebrew Bible.[47] Neither are they unique to it, but reflect a broader historical development and need to be seen in a Near Eastern context.[48] I shall focus on certain of the prophetical books, because they constitute Besa's frame of reference. Besa makes use of both types of city imagery — virgin and wife — in letters to different nuns and in the second letter to Herai in particular.

The letter, written when the nun has asked for her property back, begins: "Since you have chosen death over life, o despicable and despised daughter . . .". After a few more phrases of blame it continues with a quotation of Is 47:1-3:

> It is just that they shall say to you: 'Get down, sit on the ground, virgin daughter of Babylon, sit in your shame, Babylon, daughter of the Chaldeans. You shall not again be called tender and soft. Uncover your veil, uncover your grey hair, uncover the shins, cross the rivers. Your shame shall be uncovered. Your dishonor shall become manifest. I shall exact from you what is just. From now on I will not hand you over to man to punish you . . .'[49]

---

[45] Cf. J.L. SEBESTA, 'Women's Costume and Feminine Civic Morality in Augustan Rome', in: M. WYKE (ed.), *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean* (Oxford, 1998), 105-117, esp. pp. 107 and 113. See also M. WYKE, 'Woman in the Mirror: The Rhetoric of Adornment in the Roman World', in: L.J. ARCHER – S. FISCHLER – M. WYKE (eds.), *Women in Ancient Societies: an Illusion of the Night* (London, 1994), 134-151.

[46] They appear especially in those writings of the exilic period concerned with making an ethical question out of the pure/impure distinction, such as Jeremia and Ezekiel. For an analysis of these texts as "pornographic" see A. BRENNER, *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible* (Biblical Interpretation Series 26, Leiden etc., 1997), 153-174.

[47] Christian-feminist re-readings of the Hebrew Bible have been criticized for a naive and unreflected acceptance of Christian traditions of anti-judaism, cf. the overview of the discussion in: L. SCHOTTROFF – S. SCHROER – M.-TH. WACKER, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen* (Darmstadt, 1995), 54-60. However, the Jerusalem imagery in the latter prophets has been widely seen as carrying a strong anti-female bias by Jewish and Christian feminists alike; cf. e. g. several of the studies in A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (Sheffield, 1995).

[48] Julia M. Asher-Greve, e. g., discusses the "demotion of goddesses and deterioration of the status of women" in Mesopotamia and sees at the root the growing militarization of the area in the 3rd Millennium, cf. J.M. ASHER-GREVE, 'The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body', in: WYKE (ed.), *Gender and the Body*, 8-37, at 29f. She also observes that this evolution is "reflected in the regulations of women's bodies in the law codes, but also in increasingly numerous representations of nude females in Ur III and Old Babylonian art". At the other end of the chronological spectrum, the Biblical imagery of the city merges with the classical and other traditions to form a distinctly medieval urban imagery: J. LE GOFF, *The Medieval Imagination* (Chicago – London, 1988), 167-176 (original edition: *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985). Le Goff notes the ambiguity of the desire entertained for the city (p. 172) and in particular the fact that twelfth-century literary heroes "looked upon cities as women, admiring and desiring them but ultimately taking them with consent if possible, by force if necessary." (p. 174).

[49] KUHN, *Besa*, 106,3-10. "In your shame" (ϩⲙ̄ⲡⲟⲩⲥⲱϥ) in Is 47:1 is an addition by Besa and not in the Sahidic biblical manuscripts pBodmer XXIII and Pierpont Morgan Library M 568. The addition refers the hearer/reader back to the initial address (where Herai is addressed, using the same verb, ⲥⲱϥ, as ⲧⲱϥⲉⲉⲣⲉ ⲉⲧⲥⲏϥ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲟϥⲥⲥ̄) and thus emphasizes the appropriateness of applying the biblical text to the woman in question. Similarly Am 5:1-2: "The foolish virgin stumbled and fell, and she does not rise again. She stumbled and fell to the ground, and nobody will hold out his hand to her", quoted ibid., 110,26-28.

The military defeat of a city, Babylon in this case, its utter destruction and desolation, is made complete by using the metaphor of rape. Simultaneously, the act is described in terms which allot the blame and the negative consequences to the victim.[50] The woman is left naked outside the city gate (another frequent image not only for protection, but for female sexual integrity). The phrase "you shall not again be called tender and soft" evokes an image of beauty, luxury, and dissolution which has provoked the downfall of the city/woman. The rape is not presented as a crime against the innocent, but as appropriate punishment: public exposure and expulsion from society follow. "Your shame shall be uncovered" — and not only in a metaphorical sense — "and your dishonor shall become manifest". Located at the beginning of the letter to Herai, the quotation sets the tone for the quotations and reproaches to follow.

From blaming the victim of rape, Babylon, Besa turns to blaming the infidelity of the wife, Jerusalem. A lengthy quotation from Ezekiel ch. 16 is applied to Herai by the words: "Now listen again to your disgrace and shame". In this chapter God finds a naked, abandoned female baby, raises it and ends up marrying it. The girl goes on to "prostitute herself" with foreign lovers and is publicly punished. The complete abandonment and uncleanness of the girl, Jerusalem, serves to emphasize the magnitude of God's favor in choosing her as his mate.[51] Besa quotes vs. 3-9 to Herai in order to emphasize the uncleanness of the woman previous to entry in the monastery — the equivalent of the election of the city, Jerusalem — and in her present state of disgrace — the equivalent of the wife's/city's adultery:

> You are defiled by your own blood. Your father is an Amorite and your mother a Hittite. When you were born, on the day of your birth, your breasts were not bound, you were not washed with water or rubbed with salt or wrapped in diapers.[52]

And:

> And the Lord Jesus did not have mercy on you that he would have done anything of these to you and have shown compassion towards you, but he happened upon you and saw you polluted by your own blood. He said to you: out of your blood increase in life. But you were

---

[50] Livy's Lucretia and Verginia narratives, as examined by P. KLINDIENST JOPLIN, 'Ritual Work on Human Flesh: Livy's Lucretia and the Rape of the Body Politic', *Helios* 17 (1990), 51-70, show startling similarities to the function of females/cities in the Hebrew Bible: "these narratives trope the body politic as virgin/bride/daughter and the ruler, when legitimate, as groom/husband or father, and when illegitimate, as adulterer, incestuous father, or rapist." (ibid., p. 67). In both narratives it is the female victim of a conflict between males who is blamed/punished.

[51] Chapter 16 is analyzed by J. GALAMBUSH, *Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as God's Wife* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 130, Atlanta, 1992), 91-109.

[52] KUHN, *Besa*, 109,17-21.

> naked and exposed and God remembered you in your humiliation and your sins. He spread his wings over you and covered your shame. He gave you his oath and entered into a covenant with you, and you became his property. He washed you with water, cleaned your blood off you and anointed you with oil.[53]

The blood is of course uterine blood, the mother's and the woman's own, a liquid fraught with heavy taboos in many cultures and seen as causing ritual impurity especially in the Jewish-Christian and Muslim traditions.[54]

After her purification and election the wife in Ezekiel, Jerusalem, uses her beauty including the costly garments and adornment given to her by her husband to attract various foreign lovers. Both the enjoyment she imaginedly draws from her adultery and the consequences — public exposure and public punishment — are described in drastic language not only in Ezekiel but in other prophetic books as well. Some of the relevant passages are again applied to Herai, Is 57:8:

> You loved those who slept with you (Besa adds: i. e. the demons) and you have increased your fornication with them.[55]

and, for the resulting punishment, Jer 13:26-27:

> Therefore God will uncover what covers your buttocks and pull it up over your head to reveal your disgrace and the perversity of your whoredom, your violence and your neighing.[56]

The clothing is pulled up over the head of the woman, so that only her naked behind is exposed. By this focussing upon her body and her sexuality, she is made into an unperson,[57] and through the use of the word "neighing" further deprived of her humanity.

While in the prophetical texts quoted, the accusation directed towards Herai, to have committed adultery, works indirectly, via the city-metaphor employed by Ezekiel, Isaiah, or

[53] Ibid., 109, 23-32. The insertion of "Jesus" into the prophetic text is of course an adaptation by Besa. And: "You shall not enter (scil. into the covenant). It shall not happen (Besa adds: because perverse things happened in you) and you have not remembered your childhood, when you were naked and exposed and lived defiled by your own blood", Ez 16:8 and 16:22; ibid., 110,4-7.

[54] Cf. the overview by T. BUCKLEY – A. GOTTLIEB, 'A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism', in: iid. (eds.), *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation* (Berkeley etc., 1988), 3-50. In the book of Ezekiel, blood reappears as bloodshed committed by the woman/city in the place of highest ritual purity, the temple, cf. GALAMBUSH, *Jerusalem*, 134-136. This kind of pollution is again ascribed to Herai: "and as the Lord said about the bloody city: 'Judge her and make all her sins manifest to her', this is how you, too, shall be judged and how all your sins shall be revealed to you with the words: 'O city which sheds blood in her midst so that her time shall come'" (Ez 22:2-3, quoted KUHN, *Besa*, 108,3-6).

[55] Quoted ibid., 107,15-17.

[56] Ibid., 110,33-111,3.

[57] P. GORDON – H.C. WASHINGTON, "Rape as a Military Metaphor in the Hebrew Bible", in: BRENNER (ed.), *Latter Prophets*, 308-325, at 316.

Jeremia,[58] towards the end of the preserved part of the letter, Besa makes the accusation explicit:

> Moreover, as a woman who leaves her husband, you have left the covenant you entered into with God, because you are a perverse woman who provokes to anger, a woman whose spirit has not trusted in God.[59]

To sum up: Even if the letter to Herai is not complete,[60] much of what is preserved can be interpreted as gendered abuse. That the reproaches and threats are gendered and not gender-neutral is supported by two observations:

One is my contestation that reproaches in Besa's works are gendered throughout, even if the distinction is not as clear as in the letter to Herai. In his letters to the nuns Besa uses three different types of Biblical texts to discipline the women which are largely absent when he addresses a male or mixed group.

(1) The metaphors of the raped virgin and the unfaithful wife in the prophetic books reappear in other letters to nuns, even if not with the same density as in the letter to Herai.[61]

(2) The nuns are compared to Biblical exemplars whose negative characteristics are connected with their being women: Eve, Mariam, sister of Moses, the foolish virgins.[62]

(3) Some apostolic threats are specific to the female community or to individual nuns: 2 Cor 12:20 ("lest I come to you and find you as I do not wish to and you find me as you do not wish me to . . .") and 2 Cor 13:2 ("when I come again I shall not spare you . . .").[63] The apostolic threats are accompanied by Besa's own: "I shall cause you to suffer and do to you according to what came out of your mouth" or with a variation: "according to what you not do wish".[64] Even if we should possess only a smaller part of Besa's writings, as is possible, in what we have the tendency towards a higher level of verbal violence directed against the women under his rule can be noted.[65]

[58] Similarly work the quotations of Jer 3:10 ("In all these things foolish Judah did not turn back to me with all her heart, but hypocritically"), quoted KUHN, *Besa*, 107,10-12, and Jer 2:19 ("Your disobedience will chastise you and your wickedness will reproach you. Learn and see that is is bitter for you to forsake the Lord God"), quoted ibid., 107,12-14.

[59] Ibid., 111,30-33.

[60] However, there is only a lacuna of one folio = two pages before the next fragment the beginning of which is not extant, which means that the letter to Herai cannot be lacking much more than a page and a half (compared to a little less than 17 pages of text preserved).

[61] Am 5:2: KUHN, *Besa*, 72,28f; Jer 3:2-5: ibid., 116,13-23.

[62] Eve: KUHN, *Besa*, 39; 51; Mariam: ibid., 61; the foolish virgins: ibid., 50; 55; 72. This has been noted by R. KRAWIEC, *Women's Life in Shenoute's White Monastery. A Study in Late Antique Egyptian Monasticism* (Diss. Yale University, 1996), 251f.

[63] 2 Cor 12:20: KUHN, *Besa*, 52; 56; 59; 2 Cor 13:2: ibid., 59.

[64] Ibid., 39; 55f; 56; 58; 96.

[65] S. ASHBROOK HARVEY, 'Women in Early Syriac Christianity', in: A. CAMERON – A. KUHRT (eds.), *Images of Women in Antiquity* (rev. ed. London, 1993), 288-298, at 296, sees a general gender bias directed against convents of nuns: "The standard hagiographical practice, whether Syriac or otherwise, is to present women

Secondly, this interpretation is made more plausible by the direct confrontation between the letter to Herai and the letter to one Matthew who has committed a similar act of desertion.[66] Matthew, a mature man and father of children, was sent on a mission and has not returned to the monastery. Both the monk and the nun share some identical threats and abuse.[67] But only Herai is the virgin Babylon who is violated by enemy soldiers. Only Herai is Jerusalem, the blood-covered unclean female body, the wife of God who has prostituted herself with the Assyrians and the Egyptians, whose assertion of independence from the father-husband is quelled using violent means and described in equally violent language.[68] The symbolic violence we find in a large part of the Biblical prooftexts Besa has chosen in his second letter to Herai is directed exclusively against women. This violence clashes with the common picture of Besa as a much less violent successor of Shenoute, a timid, long-suffering man who bore with patience with the manifold sins of his flock.[69] But this is just the image the texts project. They want the implied reader to sympathize with Besa's sufferings and condemn his opponents.[70]

I do not pretend that "reading the violence back into the text"[71] is the only way to read Besa's letters to the nuns. And I do not deny that Besa may have been motivated by a genuine concern for the nuns' spiritual welfare. He and Shenoute before him were convinced that women could be equal heirs to the kingdom of God.[72] However, both subscribed

saints as individuals who are exceptions to the rule of their own kind; convents are generally treated as groups of women and thus derided for harbouring institutionally the worst traits of their constituents."

[66] KUHN, *Besa*, 91-95.

[67] They are even addressed with the same quotations, e. g. Jer 2:13 ("You have left the fountain of living water" etc.) and Jer 2:21 ("I planted you as a vine bearing only true fruit" etc.).

[68] F. VAN DIJK-HEMMES, 'The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech: An Analysis of Ezekiel 23', in: BRENNER (ed.), *Latter Prophets*, 244-255, esp. pp. 252f.

[69] Cf. e. g. D.N. BELL, *The Life of Shenoute by Besa* (Cistercian Studies Series 73, Kalamazoo, 1983), 3. A notable exception is KRAWIEC, *Women's Life*, 92 who comments on Besa's apparent unconcern about the high level of violence in Shenoute's rhetoric and actions.

[70] Shenoute's writings do the same in many places, but with less success among modern scholars. KRAWIEC, *Women's Life*, 74-78 analyzes this "suffering servant" role Shenoute assumes and its roots in the self-stylization of the Biblical prophets.

[71] I have borrowed this expression from L.A. HIGGINS – B.R. SILVER (eds.), *Rape and Representation* (New York, 1991), 4: "The insistence on taking rape literally often necessitates a conscious critical act of reading the violence and the sexuality back into texts where it has been deflected, either by the text itself or by the critics: where it has been turned into a metaphor or a symbol or represented rhetorically as titillation, persuasion, ravishment, seduction, or desire (poetic, narrative, courtly, military)."

[72] For the monastic context, this theoretical equality has been discussed extensively by Krawiec, who calls Shenoute's an ideal of "genderless monasticism". See KRAWIEC, *Women's Life*, 182-188 for a short summary. There are texts which show that Shenoute pursued the same ideal in his exhortations to laypersons – "genderless Christianity" we might term this broader ideal following Krawiec. Two examples are LEIPOLDT, *Sinuthii vita*, 36-40 (titled by him *De pietate feminarum*, which is the end of a longer sermon from *Discourses* 8, cf. EMMEL, *Corpus*, 964) and SHISHA-HALEVY, *Orientalia* 44 (1975), 153-168. At the same time, Shenoute's "genderless Christianity" is full of cultural assumptions about woman's greater weakness, susceptibility to passions and

to the classical notion of women being associated with the body and sexuality[73] and Besa uses it as a powerful weapon in his argumentation. The more powerful, because quite likely, the women he addressed will have subscribed to it as well.[74] If my reading of Besa's letter to Herai is feasible, why should there be so much gendered verbal violence in it? A motif is suggested by the research of Virginia Burrus. She has argued that the choice of the ascetic life caused gender anxiety in males because it "threatened to subvert the very distinction between public and private and to destabilize the gender roles and relations supporting that distinction".[75] In his relationship with Herai, Besa may have sensed this anxiety. Herai's cause (or her crime, to follow Besa) was quite problematic. She wants to leave the monastery and asks for her property she has resigned upon entering, in itself a step which threatens the foundations of Shenoute's system. And she has resisted Besa's authority, in the words of Besa quoting Isaiah: (Is 47:8; 47:10) "You have said: 'I and no one else'".[76] This behavior, together with the irony she seems to have used against Besa, may have been perceived as an unusually strong threat. Gendered reproaches and threats could then have been seen as especially effective in silencing a female opponent. The choice of the city-metaphor and its traditional connotations in particular would have been a very good means to provide reassurance and restore a feeling of superiority and control. The ancient city was a beautiful female, to be conquered by violence, to be governed and regulated by males. Among these males we can sometimes find Shenoute and Besa.

temptation by the sexual sins. This becomes especially clear in the selection and larger number of relevant Biblical passages in the text edited by Shisha-Halevy. I propose to analyze these texts in detail elsewhere.

[73] See, from a vast literature on the topic, D.H. COOLE, *Women in Political Theory. From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (2nd ed. Boulder, 1993), 19-34 for the mind/body or reason/nature dichotomy as applied to male and female in Plato and Aristotle. For Late Antiquity, see G. CLARK, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles* (Oxford, 1993), 120-130.

[74] KRAWIEC, *Women's Life*, 201.

[75] V. BURRUS, *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillanist Controversy* (The Transformation of the Classical Heritage 24, Berkeley etc., 1995), 14f.

[76] KUHN, *Besa*, 106,24. Disobedience is again the focus in the quotation of Hos 14:1 (13:16): "Samaria shall be destroyed because she stood up against her God" (Besa continues: "and you too shall be destroyed and you shall not obtain salvation, because you have stood up against your God, you have departed from him in your impudence, since the snare of the hunter, that is to say the devil, is upon all your ways": KUHN, *Besa*, 111,7-11).

ANDREAS BLASIUS

EINE BISLANG UNPUBLIZIERTE PRIESTERSTATUETTE AUS DEM PTOLEMÄISCHEN PANOPOLIS*

> In der genannten Stadt gibt es Altertümer und ägyptische Bauwerke, . . . Zu den bemerkenswerten Tempeln der Welt zählt, wenn es um besonders Ungewöhnliches geht, ein gewaltiger Tempel im Osten der genannten Stadt, am Fuße ihrer Mauer, dessen Länge 220 Ellen und dessen Breite 160 Ellen beträgt . . . Dieser gewaltige Tempel ruht, mit Ausnahme seiner Wände auf 40 Säulen.[1]

So beschrieb der arabische Reisende Ibn Gubayr Ende des 12. Jahrhunderts die monumentale Ruine des Haupttempels von Panopolis in seiner ptolemäisch-römischen Endfassung, die er Monarchen wie Ptolemaios II. Philadelphos, Ptolemaios IV. Philopator, Nero, Domitian und Traian verdankte. Jener nach Gubayrs Angaben 86,5 – 106,5 m breite und 118 – 146 m lange Tempel des Gottes Min scheint in seinen Dimensionen dem großen Horus-Tempel von Edfu ähnlich gewesen zu sein. Über seine konkrete Gestalt gehen die Meinungen in der Forschung weit auseinander, und fast gänzlich schweigt die textliche und archäologische Überlieferung über Größe und Architektur der in und um Panopolis angesiedelten Heiligtümer für Horus, Isis und Thot jener spätägyptischen Zeit.[2] Diese Tempel und Heiligtümer der großen Nomos-Metropole Panopolis waren bevölkert von zahlreichem spezialisiertem, männlichem wie weiblichem, Priesterpersonal, das die ägyptischen Kulte in ptolemäisch-römischer Zeit in ungebrochener Tradition weiterführte.

---

* Für ihre Diskussionsbereitschaft möchte ich an dieser Stelle Frau Prof. Dr. U. Rößler-Köhler, Frau Prof. Dr. M.Th. Derchain-Urtel, Frau S. Stöhr M.A. und Frau V.M. Lepper M.A. herzlich danken, Frau Prof. Dr. U. Rößler-Köhler zudem für die Publikationserlaubnis und Frau I. Stünkel M.A. für das Erstellen der Photos.

[1] Zitiert nach der Übersetzung aus dem Arabischen von K.P. KUHLMANN, *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim* (SDAIK 11, Mainz, 1983), 26; dort finden sich in Anmerkung 109 auch die umgerechneten Maßangaben.

[2] Zu den divergierenden Rekonstruktionsansätzen des Haupttempels anhand der literarischen Quellen des Mittelalters und der Neuzeit siehe: S. SAUNERON, 'Le temple d'Akhmîm décrit par Ibn Jobair', *BIFAO* 51 (1952), 123-135; K.P. KUHLMANN, *Materialien*, 25-49; D. ARNOLD, *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler* (Zürich, 1992), 174-176, Nr. 80 Achmim, Panopolis; IDEM., *Lexikon der ägyptischen Baukunst* (München – Zürich 1994), 14, s.v. Achmim (Panopolis, Chemmis).

Vor Ort in größerem Umfang sichtbar sind allein das Felsheiligtum Pharao Ejes aus dem 14. Jahrhundert v.Chr. sowie die Reste einer Anfang der 80er Jahre freigelegten Toranlage ramessidischer Zeit. Beide Komplexe verfügen dabei über deutlich spätere Zusätze.

Diese Traditionen betrafen auch die Mittel zur Selbstdarstellung und Existenzsicherung im Leben und vor allem darüber hinaus. Zahlreich sind daher besonders ihre Hinterlassenschaften an Objekten der klassisch ägyptischen Grabausstattung, an Tempel- und Grabstelen, Opfertafeln und (bislang wenig präsent) an Statuen und Statuetten. Die Grabanlagen selbst, auf mehrere Friedhofsbereiche nordöstlich der Stadt verteilt, ereilte dabei in den letzten Jahrhunderten das gleiche traurige Schicksal wie die Siedlungs- und Tempelanlagen von Panopolis, so daß gerade dem in zahlreichen Museen und Sammlungen der Welt zu findenden Grab- und Tempelmobiliar aus Achmim zur Rekonstruktion der Metropole und des Lebens in ihr eine für die ptolemäische Zeit zentrale Bedeutung zukommt.[3]

Der Bonner Naophor BOSAE Inv. Nr. L 885

Die Bonner Statuette entspricht dem gerade in ptolemäischer Zeit sehr beliebten Typus des in Stand-Schreitstellung auftretenden Priesters mit vor Bauch und Hüfte gehaltenem Naos, dessen Körper durch den schweren Wickelmantel umhüllt ist (Tafel I).[4] Mit ihrer erhaltenen Höhe von 25 cm und der daraus zu berechnenden Gesamthöhe von ca. 46 cm entspricht sie ebenfalls gängigen Vergleichsstücken.[5] Das Material schließlich — schwarzer Granit — gehört für die Statuen und Statuetten zahlreicher Darstellungstypen von der Spätzeit bis zur römischen Phase zu den bevorzugten Gesteinsarten. Bietet die Bonner Statuette aus kunsthistorischer Sicht somit wenig Neues, so vermag sie doch als ein eindeutig Panopolis zuzuweisendes Bild- und Schriftdokument einen kleinen Beitrag zu leisten, "pour permettre de regagner progressivement le terrain perdu".[6]

[3] Siehe zur archäologischen Situation ausführlich die Studie K.P. KUHLMANN, *Materialien*.

[4] Zum Hintergrund und der Funktion derartiger, in Grabtempeln oder Höfen von Göttertempeln aufgestellter Figuren und ihrem wohl mit dem täglichen Tempelritual verbundenen Darstellungstypus, der eine in der Ewigkeit fortgesetzte, lebensspendende Interaktion zwischen Gott und Mensch garantieren sollte, sei hier - aus Platzgründen - nur auf die umfassende Untersuchung von J. VAN DIJK, 'A Ramesside Naophorous Statue from the Teti Pyramid Cemetery', *OMRO* 64 (1983), 49-60 verwiesen.

[5] Vergleichsbeispiele sind unter anderem: Eine Statuette aus Kalkstein im Athener Nationalmuseum, Inv. No. 20, Höhe 44 cm (ohne Füße), siehe den Museumskatalog: *Ο ΚΟΣΜΟΣ ΤΗΣ ΑΙΓΥΠΤΟΥ ΣΤΟ ΕΘΝΙΚΟ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΟ ΜΟΥΣΕΙΟ / The World of Egypt in the National Archaeological Museum*, herausgegeben vom Griechischen Kulturministerium und dem ICOM-Hellenischen Nationalkomitee (Athen, 1995), 164, No. LIV. Zur Inschrift dieser Statuette: D. MALLET, 'Quelques monuments égyptiens du Musée d'Athènes', *RT* 18 (1896), 11-12, No 2009. Des weiteren eine Statuette aus Basalt im Britischen Museum London, EA 65443, Höhe 46 cm (Füße modern), siehe: S. QUIRKE – J. SPENCER (ed.), *The British Museum Book of Ancient Egypt* (London, 1993^2), 56-57, No. 38. Zur Inschrift: M.A. MURRAY, 'Statue of Nefer-sma-aa', *AE* (1917), 146-148 (zur Stilistik und Datierung dieser Figur siehe den folgenden Abschnitt). Zum dritten eine Statuette aus Basalt im Kestner-Museum Hannover, Inv. Nr. 1935.200.773, Höhe: 41,9 cm, siehe: B.V. BOTHMER et al., *Egyptian Sculpture of the Late Period. 700 B.C. to A.D. 100* (Brooklyn, 1960, 2nd Reprint 1973), 148-149, No. 115; R.S. BIANCHI et al., *Cleopatra's Egypt. Age of the Ptolemies* (Brooklyn – Mainz, 1988) 128, No. 33. Zur rekonstruierten Gesamthöhe des Bonner Stückes siehe unten.

[6] H. DE MEULENAERE, 'Prophètes et danseurs panopolitains à la Basse Époque', *BIFAO* 88 (1988), 41.

Die über 2000 Jahre, die seit der Aufstellung des Bonner Naophor in Panopolis vergangen sind, haben dem Stück leider arg zugesetzt. Der Körper ist in Bauchhöhe beziehungsweise oberhalb der Armbeuge diagonal von vorn schräg nach hinten unten fast glatt, das heißt wohl in einem Stück, durchgebrochen. Im Vergleich zur Beinpartie scheint dies recht spät geschehen zu sein, denn die Oberfläche ist am Oberkörperbruch kaum patiniert und die Bruchkanten sind recht scharf.[7] Der fragmentarische Zustand macht es nun unmöglich, den oberen geraden Schurzabschluß im Brustbereich mit überragendem Gewandbausch zu betrachten, dessen Form ein Indiz zur Datierung der Figur hätte bieten können. Auch die Frage, ob die Statuette unter dem langen Schurz ein ärmelloses, über der linken Schulter verknüpftes, zusätzliches Gewand trug, das den Oberkörper bedeckte, muß offenbleiben. Von den Ärmeln eines mitunter getragenen 'Mäntelchens' finden sich an den erhaltenen Armpartien keine Spuren, wodurch dessen Erscheinen definitiv ausgeschlossen wird. Der erhaltene Bereich des Schurzes legt sich in nahezu zylindrischer Form um den Körper und verhüllt dessen Konturen fast völlig. Einzig die Seitenansichten lassen am Rückprofil deutlich die Gesäßkurve erkennen. Darüber hinaus wird hier auch ein leichter Unterschenkelschwung nachgezeichnet, der allerdings nur am senkrecht stehenden rechten Bein stimmig ist, auf der linken Seite hingegen offenbar nur aus Symmetriegründen erscheint. Hier, am vorgeschobenen linken Bein schwingt gleichzeitig — und damit korrekt — der untere Gewandabschluß nach vorn aus. Das einzige Gliederungselement des schweren Schurzes bildet die auf der Front zu sehende, deutlich nach links verschobene, senkrechte Ritzlinie, die unterhalb des Naos ansetzend die typische Gewandüberlappung andeutet.

Derartige Wickelschurze begegnen in ägyptischen Darstellungen seit der 26. Dynastie, sind also nicht — wie zuweilen noch geschehen — als perserzeitliches Gewand zu bezeichnen.[8] In ptolemäischer Zeit in Verbindung mit dem Naophor-Typus sehr beliebt, lassen sie sich vereinzelt bis in die römische Zeit hinein nachweisen.[9] Dabei ist allerdings von der Spätzeit an eine fortschreitende Stilisierung zu beobachten, die am Bonner Stück auch sichtbar, jedoch wegen des fehlenden oberen Gewandabschlusses nicht wesentlich näher eingrenzbar ist.

Vom unteren Bereich der Statuette, von Beinen und Füßen, hat sich nur der Ansatz des vorgestellten linken Beines unterhalb des Schurzes erhalten. Auf der linken Statuettenseite

[7] Vielleicht vermag die Veröffentlichung des Bonner Torso die Möglichkeit zur Zuweisung eines bislang unidentifizierten Statuenoberkörpers und Kopfes zu bieten. Wie es die Feinheit der Gesichtsmodellierung des im Naos getragenen Gottes Min nahelegt, so dürfte auch der Kopf des Priesters selbst überaus qualitätvoll ausgearbeitet worden sein.

[8] Gegen eine Verbindung des Gewandes mit der persischen 27. Dynastie Ägyptens sprach sich bereits H. DE MEULENAERE in: B.V. BOTHMER, *Egyptian Sculpture*, 76 aus. Dann vor allem R.S. BIANCHI, *Cleopatra's Egypt*, 128 und J.A. JOSEPHSON, 'Egyptian Sculpture of the Late Period Revisited', *JARCE* 34 (1997), 11 mit Anmerkung 68.

[9] Siehe R.S. BIANCHI, *Cleopatra's Egypt*, 128.

ist die Beinkontur dabei allein durch eine trennende Ritzlinie und eine leichte Rundung vom zwischen Rückenpfeiler und Bein verlaufenden Steg abgesetzt. Dieser Steg weist im Querschnitt eine Dreiecksform auf. Er verband einst Rückenpfeiler und beide Beine miteinander und kann so die genaue Position des in üblicher Weise senkrecht beziehungsweise leicht nach hinten ausgreifend zu denkenden rechten Beines bestimmen, von dem sich selbst nichts erhalten hat.[10]

Das typbestimmende Merkmal der Figur ist nun der vor Hüfte bis Brust getragene Naos (Tafel IIa). Zu ihm führen die diagonal nach vorn gerichteten Arme, deren gerade Linie nur durch eine leichte Armbeuge im Profil gebrochen ist. Eine leichte Profilkurve läßt hier die Ellenbogen erkennen. Darüber hinaus wird die Armmuskulatur einzig durch die gleichmäßig von den Handgelenken zu den Ellenbogen und von den Ellenbogen ehemals zu den Schultern reichenden Verbreiterungen gekennzeichnet. Die Unterarme zeigen kein differenziertes Muskelspiel. Der hier und anderweitig deutliche Hang zur weichen, stilisierenden Schlichtheit korrespondiert dabei mit der Härte des Materials. Etwas differenzierter scheint die Behandlung der Hände durchgeführt worden zu sein. Diese tragen den Naos, die Daumen sind in die Frontansicht gedreht, während die restlichen Finger unter den Schrein greifen und dort im nichtsichtbaren Bereich mit Naos und Körper verschmelzen. Die Fingergelenke wirken nun gegenüber den Fingergliedern leicht verdickt, der Nagel des linken Daumens wurde durch eine leichte Abflachung kenntlich gemacht. Der rechte Daumen ist allerdings — wie die ganze rechte Hand — zu stark abgerieben und hier auch die Daumenspitze nicht klar vom Naoskasten abgesetzt.

Der 10,5 cm hohe Naos erscheint in einer für die Spätzeit und ptolemäische Phase auch für reale Naoi recht geläufigen Form.[11] Der langrechteckige Naoskasten wird nach oben hin begrenzt von Rundstab und Hohlkehle und darüber bekrönt von einem Pyramidenstumpf mit abgeflachter Spitze. Diese Gliederung bleibt dabei auf die Frontseite beschränkt. An beiden Nebenseiten des Schreins leiten die Kastenwände direkt zum Pyramidendach über. Dies überrascht angesichts der generell streng frontalen Ausrichtung ägyptischer Plastik wenig, doch gingen die Bildhauer bei dieser Statuette offenbar besonders frontal orientiert ans Werk. Darauf ist zudem die recht grobe Glättung der Naosunterseite — wie die der Schurzunterseite — zurückzuführen. Die Front des Schreins wurde hingegen nicht nur wie die Nebenseiten und das Pyramidion gut geglättet, sondern auch poliert.[12] Diese Politur läßt dabei nicht allein die Schauseite des Naos besonders gut zur Geltung kommen. Sie steht

[10] Die Erhaltungssituation im Beinbereich verweist dort auf eine deutlich ältere und wohl auch stärker zersplitterte Zerstörung als im Bauchbereich hin. Die Brüche verlaufen sehr unregelmäßig, die Kanten sind durch Bestoßungen stumpf geworden, und die Oberfläche ist deutlich stärker als im oberen Bruch weißlich patiniert.

[11] Vergleiche etwa die Zusammenstellung gerade auch dieser späten Naoi bei CH. THIERS, 'Un naos de Ptolémée II Philadelphe consacré à Sokar', *BIFAO* 97 (1997), 253-268.

[12] Dieser Eindruck ist heute durch Bestoßungen und Beschädigungen, wie etwa das Fehlen der unteren rechten Ecke, beeinträchtigt.

auch in bewußtem Kontrast zu dessen frontalem Bildfeld, das mit — nicht sichtbaren — geöffneten Türen den Blick auf die Götterstatuette im Naosinneren freigibt. Darin befindet sich eine Figur des Gottes Min (=griechisch: Pan), die hier, wie bei anderen Naosdarstellungen ägyptischer Götter belegt, im für Ägypten allgemein unüblichen, aber einer realistischen Gegenüberstellung von Gott und Betrachter verpflichteten, Frontalrelief dargestellt wurde. Die schmale Standfläche des Gottesbildes läßt dieses um so stärker als quasi vollplastisch erscheinen. Das Innere des Schreins wie die Statuette des Min sind in feiner Grobglättung gearbeitet worden, die Oberfläche wirkt dadurch sorgsam gepickt, wobei man allerdings einen hohen Feinheitsgrad der Modellierung erreichte.

Der Gott selbst tritt nun in seiner klassischen ithyphallischen Erscheinungsform auf: Der Körper ist mumienförmig umhüllt, die bandagierten Arme bleiben dabei frei beweglich, die linke Hand greift zum Phallus als Zeichen der fruchtbarkeitsspendenden Kraft des Min. Der rechte Arm ist im rechten Winkel erhoben, und auf den Fingerspitzen der emporgestreckten Hand 'balanciert' er die Geißel als Symbol seines Königsgottaspektes. Hierzu gehört auch die Doppelfederkrone mit Sonnenscheibe, die Min mit dem Gott Amun-Re gemeinsam beansprucht. Die Figur mißt in der Höhe insgesamt 5,4 cm, und es erstaunt, mit welcher Genauigkeit die Bildhauer die Züge des knapp 1 cm hohen Gesichtes mit breitem Götterbart dem Hartgestein abgetrotzt haben. Auch der Oberkörper des Gottes wurde durch leichte Betonung der Brustpartie modelliert. Offenbar nicht nur in der technischen Oberflächenbehandlung, sondern ebenso in der künstlerischen Feinheit der Götterfigur gegenüber der eher undifferenziert flächig und auf das Wesentliche reduzierten Darstellung des Naosträgers sollte ein Kontrast entstehen, durch den verdeutlicht wurde, daß nicht der proportional größer dargestellte Naophor, sondern der getragene Gott, das zentrale Element der Gruppe bildet. Dieser Gott wird dabei auf den Betrachter ausgerichtet, was sich auch in der leichten Schrägstellung des Naos zeigt. Im Seitenprofil deutlich sichtbar erscheint dieser, der Schreitstellung des linken Beines angepaßt, oben nach hinten geneigt, so daß der Blick des Betrachters, dem gegenüber die Statuette kaum in Augenhöhe aufgestellt worden sein dürfte, direkt frontal auf den Schrein beziehungsweise dessen Inneres fiel.

Ikonographische und stilistische Datierungskriterien

Die chronologische Einordnung ägyptischer Plastik der Spätzeit bis römischen Phase aufgrund ikonographischer wie vor allem stilistischer Betrachtungen kann trotz zahlreicher Bemühungen und Forschungsfortschritte in diesem Bereich immer noch nicht zu endgültigen unumstößlichen Ergebnissen führen, doch lassen sich durchaus Indizien für eine zeitliche Einordnung aufzeigen. Da Kopf und oberer Gewandabschluß der Bonner Statuette fehlen, bleiben hier — neben der recht stilisierten Gewandwiedergabe — vor allem die Trageweise und die Größe des Naos als Kriterien übrig. Bernard V. Bothmer hatte grund-

legend darauf verwiesen, daß von den zwei für Naophoroi üblichen Typen jener ohne unterstützenden Naosständer die seit der Spätzeit belegte, jüngere Variante darstellt.[13] Diese zerfällt dabei in zwei Untergruppen. Die erste wird dadurch charakterisiert, daß der Naophor den Schrein zwischen den Händen trägt, ihn quasi umklammert.[14] Etwa in der 30. Dynastie einsetzend, dann aber parallel zur ersten Untergruppe bis zum Ende der ptolemäisch-frührömischen Zeit belegt, tritt die im Fall der Bonner Statuette gewählte Variante mit deutlich unter den Naos geführten und diesen realistisch tragenden Händen auf.

Eine solche Datierung in die über 300jährige ptolemäische bis frührömische Zeit kann nun durch einen Vergleich der Größenverhältnisse von Naophor und Naos weiter eingegrenzt werden. So ist an ptolemäischen Vertretern des Typus zu beobachten, daß sich die Proportionen zugunsten des Schreinträgers verschieben.[15] Diese Beobachtung läßt sich anhand dreier relativ gut datierbarer Naophoroi illustrieren.[16] Die 46 cm hohe Basaltfigur EA 65443 aus dem Britischen Museum London zeigt einen kahlköpfigen Priester, der unter anderem als "Prophet des Atum, des Min, der Neith von Seret, Prophet der Uto, Herrin von Imet" und "Schreiber der fünf Phylen von Groß-Seret und Serget" tätig war. Dieser 'Gottesdiener', dessen Name vermutlich *Sm3-t3.wj* (griechisch: Somtous) lautet, trägt einen Naos, dessen Götterfigur durch die 'Bildunterschrift' als "Atum, Herr von Serhet" identifiziert wird.[17] Die Erwähnung der 5. Priesterphyle, deren Einrichtung unter Ptolemaios III. Euergetes I. per (Kanopus)-Dekret vom 04. März 238 v.Chr. angeordnet wurde, liefert einen eindeutigen, textbezogenen terminus post quem für die Entstehungszeit der Figur. Die

[13] B.V. BOTHMER, *Egyptian Sculpture*, 149. Siehe zum Vergleich für Naophoroi mit Naosständern L. BORCHARDT, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum Kairo* III. *CGC* Nos 654-950 (Berlin, 1930), 63-64, CG 730; G. STEINDORFF, *Catalogue of the Egyptian Sculpture in the Walters Art Gallery* (Baltimore, 1946), 62, No. 177. Die von B.V. BOTHMER, *Egyptian Sculpture*, 149 selbst genannten Beispiele (No. 40 und 72 seines Kataloges) gehören nicht zu diesem Typus, so handelt es sich im ersten Fall um einen Naophor mit auf den Boden gestelltem Schrein und im zweiten Fall eindeutig um einen Stelenträger.

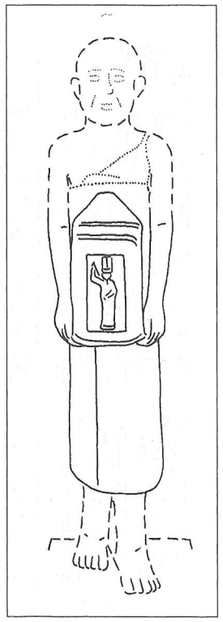
[14] Siehe hierzu etwa die im folgenden ausführlicher behandelte Londoner Statuette bei S. QUIRKE – J. SPENCER, *The British Museum Book,* 56-57, No. 38 oder das von B.V. BOTHMER, *Egyptian Sculpture*, 149 erwähnte Beispiel bei L. BORCHARDT, *Statuen und Statuetten* III, 57-58, Kairo CG 722.

[15] Siehe B.V. BOTHMER, *Egyptian Sculpture*, 148: A naophoros, . . . , consists of two parts, the bearer and the object, which should be in aesthetically pleasing relation to each other . . . ; in the course of the Ptolemaic Period the balance was lost, with the result that the votary achieves so great a prominence that his offering to his god looks like a gift of minor importance.

[16] Siehe die Literatur zu diesen Stücken in Anmerkung 5.

[17] Aufgenommen in: W. PEREMANS – E. VAN'T DACK – H. DE MEULENAERE – J. IJSEWIJN, *Prosopographia Ptolemaica* III. *Le clergé, le notariat, les tribunaux* (Studia Hellenistica 11, Louvain – Leiden, 1956), 107, No 5805 und W. CLARYSSE, *Prosopographia Ptolemaica* IX. *Addenda et corrigenda au volume III* (Studia Hellenistica 25, Louvain, 1981), 113, No 5805 add. Umstritten bleiben die Identifizierungen des Ortsnamens Seret / Serhet. K. MYSLIWIEC, *Studien zum Gott Atum* II, (HÄB 8, Hildesheim, 1979), 117-118 führt - hier der Textvorgabe von M.A. Murray folgend - unter III b) die Statuette als Beleg für die Verehrung des Gottes Atum in der Stadt Sais an.

stilistische Einordnung des Stückes führt anhand der Gestaltung des Kopfes in die Mitte des 2. Jahrhunderts v.Chr. (vielleicht etwas später).[18]



Die inschriftlose, 41,9 cm hohe Basaltfigur im Kestner-Museum Hannover (Nr. 1935.200.773) stellt einen ebenfalls mit individuellen Gesichtszügen ausgestatteten Priester mit kurzgeschorenem Haupthaar dar, der in seinem Naos eine fast unkenntlich kleine Osirisfigur trägt. Die Wiedergabe des Gesichtes läßt nun eine fortschreitende Stilisierung mit weniger zahlreich in das Gesicht eingeschnittenen Konturen erkennen, und der Hang zur Abstraktion wird auch in der Darstellung des Wickelschurzes deutlich, so daß diese Statuette in zeitlicher Folge des Londoner Naophor wohl in das späte 2. bis 1. Jahrhundert v.Chr. zu datieren ist.[19] Deutlich ist hier der Proportionswandel von Naos zu Naosträger festzustellen. Unter Zugrundelegung der Körperproportionen dieser Statuetten ergibt sich dabei für den Bonner Naophor folgender Befund.[20]

Der rekonstruierte Proportionsvergleich weist auf die recht prominente Größe des Naos gegenüber der seines Trägers hin. Auch die künstlerische Qualität der Götterfigur zeigte bereits den hohen Stellenwert des Gottes im Verhältnis zu seinem Naophor an. Das Bonner Exemplar scheint somit nicht später als die Londoner Statuette zu datieren, eher wohl früher. Daran könnte darüber hinaus die mit vertikaler Gewandüberlappung und sich im Gewand leicht abzeichnendem Unterschenkelschwung etwas differenzierter wirkende Gestaltung des Wickelschurzes am Bonner Naophor denken lassen. Die Indizien scheinen jedenfalls aus ikonographischen und stilistischen Gründen für eine chronologische Einordnung des Naosträgers aus Panopolis in das erste Drittel bis in die erste Hälfte der Ptolemäerzeit zu sprechen.[21]

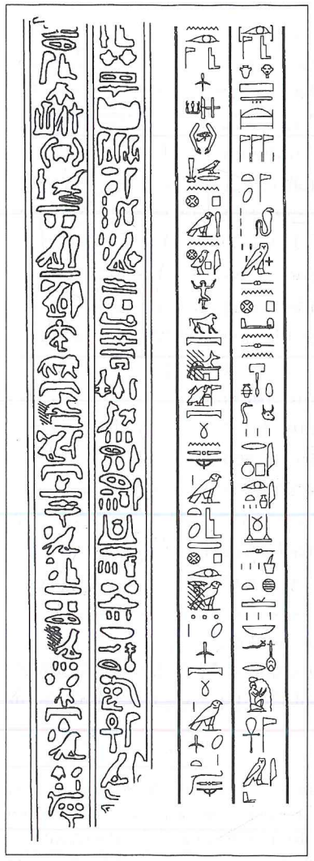
[18] Siehe B.V. BOTHMER, 'Egyptian Antecedents of Roman Republican Verism', in: N. BONACASA – G. RIZZA (ed.), *Ritratto Ufficiale e Ritratto Privato. Atti della II Conferenza Internazionale sul Ritratto Romano, Roma, 26-30 Settembre 1984* (Quaderni de la "Ricerca Scientifica" 116, Rom, 1988), 62; S. SCHMIDT, *Katalog der ptolemäischen und kaiserzeitlichen Objekte aus Ägypten im Akademischen Kunstmuseum Bonn* (München, 1997), 17-18.

[19] Siehe B.V. BOTHMER, *Egyptian Sculpture*, 148-149, No. 115; R.S. BIANCHI, *Cleopatra's Egypt*, 128, No. 33.

[20] Für die 'Phantomzeichnung' der Bonner Statuette wurden die Konturen des Londoner Stückes verwendet. Der Kopf kann dabei natürlich auch in idealisierter Form gearbeitet worden sein, wie ihn etwa die wohl in das 3. Jahrhundert v.Chr. zu datierende Kalksteinfigur im Athener Nationalmuseum Inv. No. 20 zeigt (siehe Anmerkung 5). Auch bei dieser frühen Statuette ist der Naos deutlich größer sowie die Götterfigur des getragenen Osiris wesentlich größer und differenzierter gestaltet als im Fall des Hannoveraner Naophor, der ihr gegenüber den entgegengesetzten Punkt der Entwicklung verkörpert.

[21] Auch das von R.S. Bianchi als Indiz für den späteren Zeitansatz der Statuette in Hannover angeführte Fehlen der letzten Feinpolitur im Verbund mit dem zum Teil unvollständig wirkenden Zustand einzelner

Die Inschrift des Rückenpfeilers



Texte finden sich auf der Bonner Statuette allein auf dem Rückenpfeiler, wobei natürlich offen bleiben muß, ob nicht auch die verlorene Basis der Figur beschriftet war. Die Inschrift des Rückenpfeilers teilt eine eingeritzte Linie in zwei Spalten, die auch von derartigen Linien links und rechts gerahmt werden. Beide Textkolumnen des Rückenpfeilers sind durch das Fehlen von Oberkörperpartie und Beinbereich gestört. Oben fielen wohl zwei bis drei Schriftquadrate pro Spalte dem Bruch zum Opfer sowie der trapezoide (?) Abschluß, unten dürfte der Verlust größer sein. Die linke Inschriftenkolumne ist darüber hinaus am Rand durch vereinzelte Bestoßungen beeinträchtigt, der Text jedoch dort problemlos zu klären. Zwei ungewöhnlich tief eingegrabene Hieroglyphenfelder in der oberen Hälfte der rechten Spalte können als Meißelkorrekturen des Handwerkers angesprochen werden.[22]

Der Textaufteilung in zwei Kolumnen folgt nun auch die inhaltliche Gliederung der Inschrift. Die erste Spalte wird durch eine eindeutig als *ḥtp-dj-nsw.t*-Formel zu rekonstruierende Opferbitte für den Verstorbenen ausgefüllt. Diese nannte zunächst den Gott Ptah-Sokar-Osiris, Sokar-Osiris oder auch nur den noch erhaltenen Osiris-Namen. Die verbindende Nennung aller drei Götter entspräche dabei der "'idealen' Götterformel des Achmim-formulars".[23] Die Standardisierung dieser Opferformeln ermöglicht in der ersten Spalte eine leichte Identifizierung der Zeichen, was gerade im Fall der nur wenige Millimeter großen rundlichen, ovalen und eckigen Eintiefungen sonst

Elemente (*Cleopatra's Egypt*, 128) trifft auf den Bonner Naophor allenfalls scheinbar zu. Die erhaltene Skulpturenoberfläche wurde einst vom antiken Bildhauer geglättet, wirkt allerdings größtenteils recht stumpf, was nicht zuletzt auf die kleinen Schrammen und Bestoßungen zurückzuführen ist, die den Torso überziehen und dadurch den Eindruck etwas verunklären. Es zeigt sich indes, daß die Figur offenbar nur an der Naosfront und an der Schriftfläche des Rückenpfeilers auf Hochglanz poliert wurde.

[22] Das *štj(.t)*-Determinativ und die *Snw(.t)–Ipw*-Schreibung dort.

[23] M.TH. DERCHAIN-URTEL, *Priester im Tempel. Die Rezeption der Theologie der Tempel von Edfu und Dendera in den Privatdokumenten aus ptolemäischer Zeit* (GOF IV 19, Wiesbaden, 1989), 103.

mitunter schwerer gelingt.[24] Alle Hieroglyphen sind mit zum Teil sehr unförmigen Umrissen massiv ausgehöhlt. Allein die Augenhieroglyphen () zeigen dabei eine Binnenzeichnung.

Der Text der ersten Spalte lautet nun:

> *ḥtp-dj-nsw.t n (Ptḥ-Skr-?)]Wsjr ḥrj-ib-štj(.t) nṯr.w nṯr.wt imj.w Snw(.t) Ipw dj.n=sn pr.t-ḫrw iḫ.w ȝpd.w irp irṯ.t šs mnḫ.t snṯr ḫ.t nb(.t) nfr(.t) wꜥb(.t) ꜥnḫ(.t) nṯr im [*
>
> *Ein Opfer, das der König gibt dem (Ptah-Sokar-?)]Osiris im Herzen des štj(.t)-Heiligtums (und) den Göttern und Göttinnen, die in Panopolis (Snw(.t) Ipw) sind,[25] daß sie ein Totenopfer (dauerhaft) geben an Rindern, Geflügel, Wein, Milch, Alabastergefäßen, Gewändern, Weihrauch, allen schönen und reinen Dingen, von (denen) ein Gott lebt. [. . .*[26]

Die zweite Spalte listet nach einem die Opfergaben dem Verstorbenen zuweisenden *n kȝ] n Wsjr - "für den Ka] des Osiris"* dessen prosopographische Daten auf, beginnend mit einigen für Achmim-Panopolis typischen Titeln des Dargestellten und endend mit dessen Namen und Filiationsangaben.
Hier heißt es:

> *n kȝ] n Wsjr smȝ.tj imj-is ḥsk ḫpt-wḏȝ.t wr-Snw(.t)-Ipw*[27] *ḥm-Ḥr-n-Ipw ihb-ḳnd ḥrj-sšṯȝ-(n)-mw.t-nṯr ḥrj-šs(r)-n-Mn.w-Ḥr.w-ȝs.t-(n)-Ipw Ir.t-Ḥr-ir=w sȝ smȝ.tj ḥrj-šs(r) Ḥr.w sȝ smȝ.tj Ns-Mn.w [*

[24] Bei der hier vorliegenden Opferformel handelt es sich um die in Panopolis regelmäßig begegnende, durch die Präposition *n* verbundene 'Königs- und Götterformel', siehe M.TH. DERCHAIN-URTEL, *Priester im Tempel*, 111.

[25] Bei *Snw(.t)* und *Ipw* handelt es sich um zwei Heiligtümer Achmims beziehungsweise seiner Umgebung. In *Ipw* stand wohl das alte städtische "Hauptheiligtum des Min", *Snw(.t)* bildete hingegen das "Zentrum der Friedhofs-Stadt" nordöstlich der eigentlichen Siedlung (K.P. KUHLMANN, *Materialien*, 22 und 11, vergleiche dort Seite 13).

[26] Vergleiche zu Schreibungen und Gesamtkomposition die naophore Statuette eines *Inarôs*, Sohn des *Amasis*, aus dem spätzeitlichen Achmim (?) (Ägyptische Abteilung des Museo Nazionale di Napoli Inv. no. 241834): C. COZZOLINO, 'Recent Discoveries in Campania', in R. PIRELLI (ed.), *Egyptological Studies for Claudio Barocas* (I.U.O. Serie Egittologica 1, Napoli, 1999), 21-25.

Die folgenden Zeichen des Bonner Stückes könnten zu einem weiteren *dj(.n)=sn - "sie mögen geben"* - Wunsch gehören.

[27] Hier muß wohl nicht zu emendiert werden, wie es in der Stele des *Ḏḥr* (A. KAMAL: *Stèles ptolémaiques et romaines* I. *CGC* Nos 22001-22208 (Kairo, 1905), Seite 200-201, CG 22209) durch M.TH. DERCHAIN-URTEL, *Priester im Tempel*, 61 mit Anmerkung 4 geschehen ist. H. GAUTHIER, *Le personnel du dieu Min* (RAPH 3, Kairo 1931), 74 No 6 verweist auf eine Schreibung der Stele C 43 des Musée Guimet (unter Vertauschung von Objekt- und Tafelnummer!), in der sich in Haupttextzeile 4 die gleiche Schreibung des Bonner Stückes findet. Dies ist nicht, wie bei Gauthier geschehen, zwingend mit der oben in Kairo CG 22209 vorhandenen Schreibung gleichzusetzen. Betrachtet man das *n* als Komplement zu *sn*, so bedarf es hier keiner Emendation oder Genitiv-Konstruktion.

für den Ka] des Osiris, sm3.tj (= Stolisten ?), Imj-is, Ḥsk, Umfassers des Udjat-Auges, des Großen von Panopolis (Snw(.t) Ipw), des Dieners des Horus von Ipu, Tänzers des Ḳnd-Affen, des Eingeweihten in die Geheimnisse der Gottesmutter (= Isis), des Wäschevorstehers von Min-Horus und Isis von Ipu, Inarôs (Ir.t-Ḥr-ir=w), Sohn des sm3.tj und Wäschevorstehers Hôros (Ḥr.w),[28] *Sohn des sm3.tj Zminis (Ns-Mn.w) [. . .*

Die Gleichsetzung des *sm3.tj* -Titels mit der griechischen Bezeichnung *Stolistês* kann als wahrscheinlich gelten. Die Funktion ist jedenfalls für den Statuetteninhaber auch durch den ansonsten oft damit verbundenen Titel eines *"Eingeweihten in die Geheimnisse"* (*ḥrj-sšt3*) gesichert.[29] Die Aufgabe des Stolisten lag vor allem im Bekleiden des Gottesbildes im Allerheiligsten.[30] Auf einen derart intimen Umgang mit der Gottheit weisen dann auch die weiteren Titel, so der des *ḥpt-wḏ3.t,* des *"Umfassers des Udjat-Auges"*.[31] Alexandre Moret

[28] Aus Gründen der Konvention wird hier der ägyptische Name *Ḥr.w* als Personenname griechisch *Hôros*, als Göttername lateinisch *Horus* wiedergegeben.

Bei der Lesung dieser Passage (Tafel IIb) war zunächst in Analogie zum *ḥrj šs(r)* -Titel des *Inarôs* an eine Verbindung von Amt und betroffener Gottheit gedacht worden. Diese Ansicht mußte jedoch verworfen werden. Das unterhalb des Horus-Falkens folgende Hieroglyphenquadrat ließ sich mit keinem der geläufigen Epitheta des Gottes verbinden. Trotz der recht groben Ausarbeitung ist die Lesung der ersten beiden Zeichen übereinander dort als *s3* (Ei + Determinativstrich) sicher. Das untere der beiden folgenden Zeichen läßt sich als *t* -Hieroglyphe ( ) deuten. Das noch unklare Element darüber kann nun mit keiner üblichen *Ḥr-s3* -Verbindung in Einklang gebracht werden. Die kleinen Ausbuchtungen zu beiden Seiten des Zeichens sowie dessen - je nach Lichteinfall - unten spitz zulaufend wirkende Form lassen vielmehr eine grobe Variante der *sm3.tj* -Hieroglyphe erkennen, die durch das beigefügte *t* -Zeichen komplementiert wird. Die unterschiedliche Wiedergabe des Titels in derselben Inschrift, zweimal in voller Spaltenbreite ohne *t*, einmal eingefügt in ein Schriftquadrat mit *t* -Komplementierung, findet sich auch in der Achmimer Opfertafel Kairo CG 23122, in: A. KAMAL, *Tables d'offrandes* I. *CGC* Nos 23001-23256 (Kairo, 1909), Seite 99. Wie die Abbildung der Opfertafel in Band II des Werkes (Kairo, 1906, Tafel XXIX) verdeutlicht, scheinen hier, wie bei der Bonner Statuette, Platzprobleme gegen Ende des jeweiligen Textes die Ursache für den Schreibungswechsel zu liefern. Es bleibt in diesem Zusammenhang noch zu erwähnen, daß die Auslassung der mit dem *ḥrj-šs(r)* -Titel verbundenen Gottheit(en) ebenfalls anderweitig belegt ist (A. Kamal, *Stéles,* Kairo CG 22095).

Generell umstritten bleibt indes, ob dieser hier für *Inarôs* und *Hôros* belegte Titel mit H. GAUTHIER, *Le personnel du dieu Min*, 106-107 nach A.H. Gardiner als *ḥrj šs(r)* zu lesen ist und damit, wie dort geschehen, von *ḥrj mnḫ.t* abgesetzt werden kann. H. DE MEULENAERE schließt in seinem Beitrag: 'Premiers et seconds prophètes d'Amon au début de l'époque ptolémaïque', in W. CLARYSSE et al. (ed.), *Egyptian Religion, The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, Part II (OLA 85, Leuven, 1998), 1130, Kommentar (*d*), beide Formen unter der Lesung *ḥrj mnḫ.t* zusammen. Dies präferiert auch G. Vittmann, für dessen freundlichen Hinweis, auch auf den genannten Kommentar von H. De Meulenaere, herzlich gedankt sei. Hier ist nun jedoch der Gauthierschen Trennung gefolgt worden, auch um die dort zugrunde liegende graphische Unterscheidung in der Transkription widerzuspiegeln.

[29] Vergleiche die Angaben von G. VITTMANN, *LÄ* VI (Wiesbaden, 1986), Spalten 63-67, s.v. *Stolist*, dort besonders Anmerkung 11 in Spalte 65. W. Clarysse entschied sich in der Titelliste der Pros. Ptol. IX auf Seite XVII für die Gleichsetzung des Stolistenamtes mit dem des *ḥrj-sšt3*.

[30] Siehe etwa das Kanopus-Dekret Ptolemaios' III., Hieroglyphentext-Zeile 2-3 (K. SETHE, *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit* (Urk. II, Leipzig, 1904), 126,9) und das Rosettana-(beziehungsweise Nobaireh)-Dekret Ptolemaios' V., Hieroglyphentext-Zeile 7 der Nobaireh-Version (Urk. II, 172,4).

[31] Die Lesungskorrektur des Titels gegenüber dem Eintrag nach K. SETHE in A. ERMAN – H. GRAPOW (ed.), *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* I, (Berlin – Leipzig, 1982^4, Nachdruck 1992), 401,18 wurde bereits von

hatte auf einen engen Bezug des Amtes zum täglichen Tempelritual verwiesen.[32] Dies könnte auf die von Jacobus van Dijk beschriebene Verbindung naophorer Statuen zu jenem Ritual deuten.[33] Jean-Claude Goyon vemutet hingegen einen Bezug des Titels zum Monatsfest im Tempel, an dem dieser Priester der Gottheit ein Udjat-Auge als Zeichen göttlicher Unversehrtheit darbrachte.[34] Einig sind sich die Forscher in dem engen Kontakt, der zwischen Priester und Gott im Allerheiligsten des Tempels bestand. Der Priester *Inarôs* war dabei jedoch nicht nur einer Gottheit verpflichtet, sondern — wie in Panopolis häufig zu beobachten — ebenso der 'Isis von Ipu', die als 'Gottesmutter' in Erscheinung tritt, dazu dem Horus, dessen 'Diener' (*ḥm*) er ist, und darüber hinaus auch dem Gott Thot, als dessen 'Tänzer' (*ihb*) er Dienst tat. Dieses besondere Amt des Tänzers des Thot ist bislang recht selten belegt. Seine Bedeutung wurde von Maria Theresia Derchain-Urtel durchleuchtet, seine Lesung dann von Herman De Meulenaere geklärt.[35] Tänzer waren offenbar zunächst mit der lokalen Hauptgottheit Min verbunden gewesen, von dem sie dann der Thot-Kult in Panopolis übernommen hatte. Die konkrete Einbindung der Tänzer dieses Gottes in den Kult bleibt dabei bislang unklar. Sicher scheint jedoch die Zuweisung das Amtes an die volkstümliche Verehrungsform des *Ḏḥwtj-sḏm*, des "Thot, der hört", griechisch: *Thotsytmis*.[36] Diesem sind wohl auch die in Panopolis gefundenen Ibis- und Pavianmumien zuzuweisen.[37]

Auf den Titel eines 'Wäschevorstehers von Min-Horus und Isis von Ipu' folgt der Name des Statuettenbesitzers. *Ir.t-Ḥr-ir=w*, "Das Auge des Horus ist gegen sie (gerichtet)",[38] griechisch: *Inarôs*, ist ein in der spätägyptischen Zeit und dann vor allem im ptolemäischen Achmim sehr verbreiteter Name. Es schließen sich präzisierend Titel und Name des Vaters und des Großvaters an. *Ḥr.w*, *Hôros*, der Vater, wird dabei mit zwei Titeln genannt, über

G. POSENER, *La première domination perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques* (BdE 11, Kairo, 1936), 10, Kommentar (j) nach der ausführlichen Schreibung der Statueninschrift Kairo JE 38039 vorgenommen. Vergleiche die Diskussion bei H. RANKE, 'Eine spätsaitische Statue in Philadelphia', *MDAIK* 12 (1943), 118-119, Kommentar 5.

[32] A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte* (Annales du Musée Guimet 14, Paris, 1902), 83-90. Ihm folgt H. GAUTHIER, *Le personnel du dieu Min*, 69-70.

[33] J. VAN DIJK, 'A Ramesside Naophorous Statue', 53-58.

[34] J.-CL. GOYON, 'Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (colonnes 110 à 112)', *BIFAO* 65 (1967), 93 mit Anmerkung 7.

[35] M.TH. DERCHAIN-URTEL, 'Thot à Akhmim', in: *Hommages à François Daumas* (Orientalia Monspeliensia 3, Montpellier, 1986), 173-180; H. DE MEULENAERE, 'Prophètes et danseurs panopolitains à la Basse Époque', *BIFAO* 88 (1988), 41-49. H. De Meulenaere listet dort 15 Tänzer auf (Seite 47-49).

[36] Etwa: A. KAMAL, *Stèles*, Kairo CG 22120, Haupttextzeile 9: . Zur griechischen Schreibung siehe: G. WAGNER – J. QUAEGEBEUR, 'Une dédicace grecque au dieu égyptien Mestasytmis de la part de son synode (Fayoum-Époque romaine)', *BIFAO* 73 (1973), 52-53.

[37] M.TH. DERCHAIN-URTEL, 'Thot à Akhmim', 179.

[38] So nach H. RANKE, *Die Ägyptischen Personennamen* I. *Verzeichnis der Namen* (Glückstadt, 1935), 42, Nummer 11. Siehe auch E. LÜDDECKENS et al., *Demotisches Namenbuch* I, Lieferung 2, 72-73, s.v. *ir.t-ḥr-r.r=w*.

die auch sein Sohn verfügte. Er war ein *sm3.tj* (*Stolistês* ?) und darüber hinaus ein 'Wäschevorsteher' (wohl ebenfalls des Min). Der Personenname *Hôros* begegnet in Panopolis — wie andernorts — recht häufig, ist doch der namengebende Gott auch in der 'Stadt des Pan-Min' sehr prominent vertreten.[39] Des *Inarôs* Großvater *Ns-Mn.w*, "Der zu Min Gehörige" (griechisch: *Esminis* / *Zminis*), wies allein schon durch diesen Namen auf die enge Verbindung der Familie zum Hauptgott von Panopolis hin.[40] Auch Zminis war ein *sm3.tj* (*Stolistês* ?). Daß für ihn nur der eine Titel genannt wird, dürfte wohl eher auf den begrenzten Raum der Inschrift als auf das tatsächliche Nichtvorhandensein weiterer Ämter zurückzuführen sein. Seinen Abschluß mag der Text dann entweder in der Aufzählung weiterer männlicher Vorfahren oder in der durch *ms n*, "geboren von", oder *irj n*, "gemacht von", eingeleiteten Nennung der Titel und des Namens der Mutter des *Inarôs* gefunden haben.[41] Hiervon hat sich jedoch nichts erhalten.

Textbezogene Datierungskriterien

Bietet der Inhalt des Textes zunächst keine näher datierenden Angaben, so können doch die Paläographie und die Art der Wortschreibungen einzelne Hinweise liefern. Sind die Hieroglyphenzeichen auch in recht grober Ausführung in den granitenen Rückenpfeiler eingegraben, so mag doch die konsequent vorgenommene Aushöhlung der Innenflächen nahezu aller Zeichen als ein technisches Indiz für den zeitlichen Ansatz der Beschriftung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts v.Chr. gelten.[42]

Die Schreibungen selbst bleiben recht konventionell. Es begegnen nur vereinzelt ptolemäische Formen. In der zweiten Spalte des Textes scheint etwa das Zweikonsonantenzeichen *is* im *imj-is* -Titel des *Inarôs* der griechisch-römischen Variante der Hieroglyphe zu entsprechen. Ist diese in der Inschrift auch recht grob gezeichnet, so weist doch die schmale Eintiefung an ihrer linken Seite auf die neue Form 𓋴 (𓋴 → 𓋴).[43]

[39] Vergleiche zu *Inarôs* und *Hôros* etwa die Einträge in L. DE MEULEMEESTER-SWINNEN – H. HAUBEN, *Prosopographia Ptolemaica* VII. *Index nominum* (Studia Hellenistica 20, Louvain, 1975), 172-173 und 374-382 (noch ohne die Addenda).

[40] Es wird daher auch nicht verwundern, daß der Name *Ns-Mn.w* ebenfalls häufig in der Min-Stadt Panopolis vertreten ist (Als Grundlage vergleiche etwa die Einträge in *Pros. Ptol.* VII, Seite 138-139).

[41] Vergleiche zum Beispiel die lange Ahnenreihe mit anschließender Nennung der Mutter in A. KAMAL, *Stèles*, Kairo CG 22074 oder 22174.

[42] Es darf hier natürlich nicht verschwiegen werden, daß Technik und Paläographie der griechisch-römischen Hieroglypheninschriften noch nicht umfassend in ihrer chronologischen Entwicklung dargestellt worden sind. Vor allem die Untersuchungen von H. De Meulenaere oder die neue Studie von M.TH. DERCHAIN-URTEL, *Epigraphische Untersuchungen zur griechisch-römischen Zeit in Ägypten* (ÄAT 43, Wiesbaden, 1999) liefern hier wertvolle Hinweise. Zur Frage der Hieroglypheneintiefung siehe G. VITTMANN, in: K. LEMBKE – G. VITTMANN, 'Die Standfigur des Horos, Sohn des Thotoes (Berlin, Ägyptisches Museum SMPK 2271)', *MDAIK* 55 (1999), 306-307.

[43] Zur *is*-Schreibung siehe M.TH. DERCHAIN-URTEL, *Epigraphische Untersuchungen*, 295-296.

Derartige Indizien können nun — mit Vorsicht — als inschriftbezogene Kennzeichen für eine Datierung des Textes — und damit der Statuette — in die erste Hälfte (vielleicht gar in das erste Drittel) der Ptolemäerzeit gewertet werden.

Prosopographische Bemerkungen

Konnte die Bonner Statuette aufgrund ikonographischer, stilistischer und inschriftbezogener Überlegungen einem Priester *Ir.t-Ḥr-ir=w*, beziehungsweise *Inarôs*, Sohn des *Ḥr.w* (*Hôros*) und Enkel des *Ns-Mn.w* (*Zminis*), aus dem ptolemäischen Panopolis des 3. bis frühen 2. Jahrhunderts v.Chr. zugewiesen werden, so bleibt im Anschluß zu überprüfen, ob sich im zahlreichen, vor allem hieroglyphisch auf Stelen und Opfertafeln überlieferten Quellenmaterial aus dem ptolemäischen Panopolis weitere Belege für *Inarôs* und seine Familie finden lassen.[44] Zur grundlegenden Bedingung für eine Identifizierung muß dabei die Nennung des (jeweiligen) Vaternamens und sollte eine möglichst vollständige Titelgleichheit der Personen gemacht werden, oder zumindest — neben den Namen — der für alle drei genannten Familienmitglieder belegte Titel des *sm3.tj* Erwähnung finden, der ja gerade in Panopolis eine starke Position einnahm.[45] Hierbei fällt nun der Titelliste in Pros. Ptol. IX, die das Material für die (Priester-)Bände III und IX gleichermaßen zusammenstellt, eine zentrale Bedeutung zu, schließt doch der Personenindex-Band, Pros. Ptol. VII, die 'addenda et corrigenda' aus.[46] Angesichts der großen Zahl der *sm3.tj* -Priester im ptolemäischen Panopolis und des hohen Aufkommens an Trägern des *Inarôs*-, *Hôros*- oder *Zminis*-Namens in dieser Metropole kann die Materialbasis als ungewöhnlich breit bezeichnet werden. Das Ergebnis eines Identifikationsversuchs mit den genannten, bislang zur Verfügung stehenden Mitteln bleibt indes ernüchternd. So fand sich kein weiterer Beleg für einen *Inarôs*, Sohn des *Hôros*, oder für einen *Hôros*, Sohn des *Zminis*, der in Panopolis wie sein Vater oder auch allein als *sm3.tj* tätig war.[47] Zahlreich sind hingegen anderweitige

[44] Dabei könnte sich gerade im Fall der Stelen durch Untersuchungen von P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen* (ÄF 25, Glückstadt, 1973) und M.TH. DERCHAIN-URTEL (*Priester im Tempel* sowie *Epigraphische Untersuchungen*) die Möglichkeit eines chronologischen Vergleichs beziehungsweise Korrektivs bei positiver Personenidentifizierung ergeben.

Es findet sich nun vor allem in den Bänden III und IX der *Prosopographia Ptolemaica* das relevante Material vereint, wobei gerade die graphischen Wiedergaben der Namen und Titel in den Indizes der Werke A. KAMAL, *Stèles* I, Seite 221-250, 253-258 und: *Tables d'offrandes* I, Seite 175-196 sehr wichtige Zusatzinformationen liefern.

[45] Die Nennung des Vaters ist bei der Häufigkeit der hier vertretenen Namen in Panopolis notwendig, eine vollständige Titelgleichheit hingegen keine zwingende Voraussetzung, doch würde diese zur größeren Absicherung einer Personenidentifizierung dienen.

[46] Mit Spannung ist die für das Internet angekündigte, aktualisierte Fassung der Prosopographia zu erwarten.

[47] Im Index-Band Pros. Ptol. VII finden sich maximal zwei Einträge zu *Inarôs*, Sohn des *Hôros*, (Seite 172-173). Beide verweisen jedoch auf Pros. Ptol. IV. Der erste *Inarôs* tritt im Zusammenhang mit Kleruchenland in Ibiôn Phagê(tos) in Erscheinung (IV 9790), der zweite, *Inarôus* geschrieben, verfügt über Schafe an

Familienverbindungen von *sm3.tj* -Priestern, die den Namen *Inarôs*, *Hôros* oder *Zminis* tragen und mit den Personen der Bonner Statuette identisch sein könnten. Häufig erscheint ein *Inarôs* als Vater, ein *Zminis* als Sohn oder ein *Zminis* oder *Hôros* als Vater von Söhnen und Töchtern, bei denen es sich um Geschwister des *Hôros* oder *Inarôs* handeln könnte.[48] Diese Personen mit dem Besitzer der Bonner Statuette zu verknüpfen, bleibt freilich reine Spekulation, sofern keine darüber hinausgehenden Hinweise auf eine Verbindung vorliegen. Hierbei kann nun das Auftreten weiterer, nicht sehr häufiger Titel oder die bevorzugte Verwendung der relevanten Namen in einer Familie Möglichkeiten aufzeigen. Der *Inarôs* des Naophor-Textes weist zwei charakteristische Titel auf, so ist er 'Wäschevorsteher des Min-Horus und der Isis von Ipu' (*ḥrj–šs(r)*) und 'Tänzer des *Ḳnd* -Affen' (*ihb–ḳnd*). Keiner der potentiellen *Inarôs*-, *Hôros*- und *Zminis*-Verwandten hat nun offenbar in Panopolis als 'Wäschevorsteher' seinen Dienst versehen.[49] Allein der bislang in der Lesung umstrittene Titel eines anderen *sm3.tj* -Priesters *Inarôs* könnte hierher gehören.[50] Dieser *Inarôs* ist zudem der Sohn eines *sm3.tj* -Priesters *Zminis*, das heißt, daß die Namenskombination, wie sie im Fall der Bonner Statuette vorliegt, einer Familientradition entsprechen könnte.[51] Das zweite genannte Amt begegnet nun im angeführten Zusammen-

unbekanntem Ort (IV *10768, 12113). Auch *Hôros*, Sohn des *Zminis*, begegnet mit zwei Vermerken in Pros. Ptol. VII (Seite 374). Diesmal handelt es sich in der Tat um Priester, jedoch in beiden Fällen um Pastophoren im Memnoneia-Bezirk Thebens (III 6759 und III 6761a=IX 6755b). Eine unmittelbare Verbindung zu den *sm3.tj* -Priestern der Bonner Statuette bleibt auszuschließen. In den Pros. Ptol. IX auf Seite XVIII aufgeführten *sm3.tj* -Belegen fehlen beide Vater-Sohn-Gruppierungen völlig.

[48] *Sm3.tj* -Priester mit dem Namen *Inarôs* als Väter: Pros. Ptol. III (beziehungsweise IX): 5614; 5615; 5617(add.); 6125a; 6127; 6127a; 6128(add.); 6129(add.); 6129a; 6130.

Sm3.tj -Priester mit dem Namen *Zminis* als Söhne: 5578(add.); 6088(add.); 6098; 6098a; 6099(add.); 6100(add.); 6101; 6102; 6103; 6104; 6106(add.).

Sm3.tj -Priester mit dem Namen *Zminis*, die andere Kinder, das heißt möglicherweise Geschwister des *Hôros*, nennen: 5576(add.); 6084; 6086; 6087; 6088(add.); 6089(add.); 6090(add.); 6091(add.); 6092(add.); 6093(add.); 6096; 6097b; 6098a; 6100(add.). *Sm3.tj* -Priester mit dem Namen *Hôros*, die andere Kinder, das heißt möglicherweise Geschwister des *Inarôs*, nennen: 5893(add.); 5902; 6281(add.); 6283a; 6284(add.); 6285; 6286; 6287(add.).

Der *sm3.tj* -Priester *Hôros* 6292 schließlich nennt allein seine Gattin.

[49] Weder als *ḥrj–šs(r)* noch als *ḥrj–mnḫ.t*.

[50] Dieser *Inarôs* (Pros. Ptol. III (+ IX) 6133(add.)) führt die beiden Titel: *sm3.tj* und *ḥrj . . . n–Mn.w–Ḥr.w–3s.t–n–Ipw*. Zwischen *ḥrj* und *n–Mn.w–*. . . bietet der Text der Stele Ny Carlsberg Glyptothek Kopenhagen ÆIN 892 ein Zeichen, das so nicht in F. DAUMAS, *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine*, Fasc. I (Orientalia Monspeliensia 4, Montpellier, 1988), Rubrik A: 'Hommes' aufgeführt ist. Es stellt einen Mann dar, der sich vorbeugt und mit weit ausgreifenden Händen einen rund-ovalen Gegenstand ergreift (siehe die Abbildung in: O. KOEFOED-PETERSEN, *Les stèles égyptiennes* (Publications de la Glyptothèque Ny Carlsberg No 1, Kopenhagen, 1948), Tafel 63, erste und letzte Haupttextspalten). Bei diesem so auffällig breit gefaßten Objekt könnte es sich um die Wiedergabe einer *šs*-Schleife handeln, die an ihren auseinanderstrebenden Enden gehalten wird, der Titel wäre somit als *ḥrj–šs(r)–n–Mn.w–Ḥr.w–3s.t–n–Ipw* aufzulösen (Pros. Ptol. III 6133 bietet hier "chef des brasseurs (?) de Min" an). Siehe Verfasser, '*Ḥrj šs(r) n Mn.w* - der "Wäschevorsteher des Min". Zu einem enigmatischen Priestertitel der Kopenhagener Stele Ny Carlsberg ÆIN 892', *GM* 173 (1999), 49-51.

hang häufiger. Als 'Tänzer des *Ḳnd*-Affen' erscheinen sieben 'Familienanwärter' in ihren Inschriften. Dabei liegt hier ebenfalls wieder eine — nun auch mit sicher lesbarem Titel versehene — Personenkombination *Inarôs* und *Zminis* vor.[52] Die Stele Ny Carlsberg Glyptothek ÆIN 636 in Kopenhagen nennt in Haupttextzeilen 1 - 3 den "Osiris, *Sm3.tj*, Großen von Senu(t), Diener des Horus, Tänzer des *Ḳnd*-Affen, Eingeweihten in die Geheimnisse der Gottesmutter, *Zminis*, gerechtfertigt, Sohn des Osiris, *Sm3.tj*, Großen von Senu(t), Dieners des Horus, Tänzers des *Ḳnd* -Affen, großen *Wḥm* -Propheten des Min-Horus und der Isis, *Inarôs*, gerechtfertigt, geboren von der Herrin des Hauses, der guten Sistrumspielerin des Min-Re, Herrn von Ipu, *Wn.t=s–nḫt (?)*, gerechtfertigt, . . .".[53]

Unter den mit der Bonner Statuette potentiell in Zusammenhang zu bringenden Quellen vermögen allein die beiden Kopenhagener Stelen ÆIN 892 und ÆIN 636 eine Verbindung zur Familie des *Inarôs*, Sohn des *Hôros*, Sohn des *Zminis*, nahezulegen, wobei mit *Inarôs*, Sohn des *Zminis*, auf Stele 892 und mit *Inarôs*, Vater des *Zminis*, auf Stele 636 — folgt man Peter Munros Datierungen — ein Zeitraum vom 3. Jahrhundert v.Chr. bis in die spätptolemäisch – römische Zeit (?) abgedeckt würde.[54] Peter Munro stellt jedoch an anderer Stelle fest, "daß die E/F-Phase zwischen 220 und 204 v.Chr. voll eingesetzt hatte".[55] Desweiteren bemerkt er dort, daß "lediglich formale Anhaltspunkt" vorliegen, die zu der Vermutung führten, daß die Stele ÆIN 636 weit nach dem Einsetzen der Phase E/F entstanden sein könnte. Ohne diese Vermutung strikt ablehnen zu wollen, scheint somit jedoch eine Datierung dieser Stele in das 2. Jahrhundert v.Chr. nicht ausgeschlossen. Dies würde bedeuten, daß beide Stelen sowie die Bonner Statuette als Quellen einer panopolitanischen Priesterfamilie in der Zeit vom 3. Jahrhunderts bis etwa in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts v.Chr. betrachtet werden könnten.[56]

[51] Namenskonservativismus ist in Panopolis recht gut zu beobachten. Namen wie *Zminis*, *Teôs* (*Ḏd–Ḥr*) und *Esouris* (*Ns–Ḥr.w*) begegnen in den jeweiligen Familien häufig über mehrere Generationen.

[52] *Inarôs* (Pros. Ptol. III (+ IX) 5617(add.)) und dessen Sohn *Zminis* (6099(add.)). Die weiteren Tänzer: *Hôros* (6285), Vater des *Teôs* (6245a); *Harmachoros* (5471(add.)), Sohn des *Hôros* (5893(add.)); *Paês* (6164(add.)), Sohn des *Hôros* (6283a); *Teôs* (5834(add.)), Sohn des *Inarôs* (6129a); *Petechônsis* (6194), Sohn des *Inarôs* (6127).

[53] *Wn.t=s–nḫt (?)*: Pros. Ptol. III (+ IX) 7178(add.). Zur Stele Ny Carlsberg Glyptothek Kopenhagen ÆIN 636 siehe: O. Koefoed-Petersen, *Les stèles égyptiennes*, 46-47, 75-76, No 61 und Tafel 61.

[54] P. Munro, *Die spätägyptischen Totenstelen* (Textband), Seite 319: Ny Carlsberg Glyptothek ÆIN 892: "3. Jahrhundert v.Chr." (Typ Achmim II C); Seite 326: Ny Carlsberg Glyptothek ÆIN 636: "spätptolemäisch bis römisch (?)" (Typ Achmim II F).

[55] P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen* (Textband), 147.

[56] Vielleicht gehören hierher auch noch Teile (?) bemalten Kalksteinreliefs aus dem Achmimer Grab des *imj–is ḥsk . . . Zminis*, Sohn eines *Inarôs*, die sich im Britischen Museum London (Inv. No. 1235) befinden und der 30. Dynastie zugeschrieben werden, siehe: B. PORTER – R.L.B. MOSS, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings* V. *Upper Egypt: Sites* (Oxford, 1937), 26.

MICHEL CHAUVEAU

RIVE DROITE, RIVE GAUCHE. LE NOME PANOPOLITE AU IIe ET IIIe SIÈCLES DE NOTRE ÈRE

Le nome Panopolite se singularise par la présence de nécropoles situées à la fois sur les deux rives du Nil, et qui furent toutes en activité à l'époque romaine, comme l'atteste un abondant matériel archéologique. La plus grande partie de celui-ci fut hélas découvert lors de fouilles clandestines dans les années 1880, si bien qu'il est difficile d'assigner une origine précise à nombre d'objets éparpillés dans les musées et réputés provenir d'Akhmim ou de ses environs.[1] Or, une telle détermination semble un préliminaire indispensable si l'on veut dresser un état des lieux sociologique et culturel de Panopolis et de sa campagne à l'époque romaine.

Cette pluralité de nécropoles nous amène en effet à nous interroger sur la répartition des défunts entre les différents cimetières. S'il est a priori probable qu'une telle répartition reflète essentiellement l'origine géographique des individus, peut-on relever des différences significatives, qu'elles soient d'ordre matériel, culturel ou religieux, entre des défunts contemporains habitant les diverses localités du nome? Peut-on en un mot esquisser une géographie humaine du Panopolite des trois premiers siècles de notre ère à travers le matériel funéraire auquel on aura pu assigner une provenance exacte?

De telles questions sont particulièrement pertinentes dans le cas particulier des étiquettes de momies.[2] Ces modestes planchettes de bois, qui servaient à la fois de moyen d'identification des défunts lors de leur transport vers la nécropole et de substituts de stèles funéraires, ont depuis longtemps suscité l'intérêt des égyptologues et des papyrologues, d'abord pour le bilinguisme d'une bonne partie d'entre elles, puis comme l'une des sources essentielles pour l'onomastique pharaonique tardive. Or, il se trouve que l'immense

---

[1] Les fouilles officielles commencèrent dans la nécropole d'El Hawawish en 1881; cf. G. MASPERO, *BIE* 2e série, 5 (1884), p. 66-68 ; 6 (1885), p. 83-91 ; 7 (1886), p. 210-223. Les fouilles clandestines mirent à sac tous les cimetières antiques de la région entre 1884 et 1888 environ. Pour l'histoire du site d'Akhmim, cf. K. KUHLMANN, *Materialen zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim* (SDAIK 11, Mainz, 1983), p. 50-52.

[2] La meilleure synthèse reste jusqu'à présent celle de J. QUAEGEBEUR, 'Mummy Labels: an Orientation', in E. BOSWINKEL – P.W. PESTMAN (edd.), *Textes grecs, démotiques et bilingues* (P. L. Bat. 19, Leiden, 1978), p. 232-259, où l'on trouvera l'essentiel de la bibliographie. Les textes grecs des étiquettes de momies publiés avant 1976 ont été réunis par B. BOYAVAL, *Corpus des étiquettes de momies grecques* (Lille, 1976), ci-dessous abrégé en *CEMG*.

majorité des quelques milliers d'étiquettes de momies conservées dans les musées proviennent du Panopolite, bien qu'on ait pu en retrouver ailleurs en de nombreux sites, du Fayoum à Thèbes.[3] Pourtant, les étiquettes du Panopolite présentent un ensemble unique de particularités — fréquence de leur bilinguisme grec-démotique ou parfois grec-hiératique, formulaires particuliers, présentation matérielle, etc — qui fait qu'on ne peut guère les confondre avec des documents similaires d'une autre origine.

Cependant, en l'absence de témoignages précis et dignes de foi quant au contexte de leur découverte, la situation exacte des nécropoles où elles furent trouvées est des plus incertaines : les éditeurs hésitent entre Akhmim, sur la rive droite du Nil, et Sohag, sur la rive gauche.[4] En effet, parmi les toponymes cités comme lieux d'origine des défunts, on trouve bien sûr Panopolis, mais plus souvent encore des villages rarement attestés par ailleurs, comme Bompaè et Psônis qui sont les plus fréquemment mentionnés. En fait, le recoupement des informations livrées par les documents eux-mêmes, ainsi que les rapports d'archéologues et les indications fournies par les visiteurs de la région d'Akhmim à la fin du siècle dernier,[5] montrent que seule la rive gauche a fourni des étiquettes en grande quantité. De plus, les quelques étiquettes provenant avec certitude de la rive droite[6] présentent des caractères bien différents qui peuvent être ainsi résumés:

Rive gauche	Rive droite
- Usage presque systématique des étiquettes	- Usage relativement rare ou très rare
- Absence d'indications relatives au transport	- Présence habituelle de consignes d'expédition (εἰς Πανῶν πόλιν)
- Plus de 50% de textes démotiques ou bilingues	- Textes grecs uniquement
- Tablettes petites ou moyennes, sans anses	- Tablettes de grandes dimensions (+ de 15 cm). *Tabula ansata*.

[3] Cf. J. QUAEGEBEUR, op. cit., p. 243 sq.

[4] Cf. e.g. G. BOTTI, 'Documenti demotici del R. Museo di Firenze', *Miscellanea Gregoriana* (Città del Vaticano, 1941), p. 29 ("provenienti dalle necropoli di Achmim e di Sohag"); P.W. PESTMAN, *OMRO* 44 (1963), p. 24-25; P.W. PESTMAN – J. QUAEGEBEUR – R.L. VOS, *Recueil de textes démotiques et bilingues* (Leiden, 1977), p. 117 ("Les étiquettes . . . ont probablement toutes été trouvées dans la nécropole qui est située à quelque distance au Nord-Est d'Akhmim-Panopolis sur la rive est du Nil").

[5] Cf. U. BOURIANT, *RT* 11 (1889), p. 143 sq.; G. DARESSY, *ASAE* 26 (1926), p. 3. Voir aussi R. FORRER, *Mein Besuch in El-Achmim. Reisebriefe aus Aegypten* (Strassburg, 1895), p. 59-61.

[6] Cf. FORRER, *loc. cit.*, lequel, bien qu'il eût acheté l'essentiel de sa collection à Sohag, publie les textes grecs de trois tablettes découvertes par ses soins dans des tombes de la rive droite. De même, C. SCHMIDT, *ZÄS* 34 (1896), p; 80 sq., rapporte la trouvaille de deux momies pourvues d'étiquettes dans une tombe collective d'El-Salamuni. En-dehors de ces cas exceptionnels, on ne peut se fonder que sur les indications livrées par les textes eux-mêmes.

Une différence importante apparaît donc dans les pratiques funéraires entre la rive gauche et la rive droite du Panopolite à l'époque romaine quant à l'usage des étiquettes de momies. Cette différence pourrait être liée au statut social des nécropoles en question: les familles de la rive droite, suffisamment aisées pour dotér leurs morts d'un matériel funéraire décent, n'auraient pas eu besoin de recourir à un tel procédé d'identification, sauf dans le cas de défunts morts et embaumés en d'autres lieux pour lesquels on aurait confectionné des étiquettes de "transport". Les étiquettes purement funéraires pourraient ainsi correspondre à des sépultures pauvres, à des défunts qui n'auraient eu d'autre moyen qu'une planchette de bois inscrite pour pérenniser leur nom. En fait, les rapports de fouilles montrent que les défunts de la rive droite étaient loin de tous appartenir à une classe aisée.[7] Si un souci d'économie a pu jouer un rôle important dans l'adoption des étiquettes de momies, il faut sans doute tenir compte aussi d'une coutume locale propre à la nécropole occidentale du Panopolite.

La situation même de cette nécropole est incertaine. Il n'est même pas possible de déterminer l'existence d'un ou de plusieurs cimetières distincts. Si la première éventualité devait être retenue, il faudrait sans doute supposer une division en quartiers de cette nécropole unique, comme certains indices tendent à le montrer.[8] Seul un survey archéologique complet permettra peut-être un jour d'y voir plus clair. Cependant, les textes eux-mêmes fournissent quelques rares indications sur le lieu de repos des défunts concernés. Trois étiquettes démotiques inédites y font en effet directement allusion: l'une, en démotique, donne l'indication: "le porter vers la montagne en dehors (?) de *Rpj.t*".[9] Une seconde qualifie Osiris-Sokar de "maître d'Abydos et de *Ḥ.t-Rpj.t*".[10] Une troisième comporte la formule: "Puisse son nom demeurer ici à *T3-Rpj.t* pour l'éternité".[11] *Rpj.t*, *Ḥ.t-Rpj.t* et *T3-Rpj.t* désignent une seule et même localité dont le nom est rendu en grec par Τρίφιον, en copte par ϫΤΡΙΠϵ, et qui est connu aussi, de manière quelque peu impropre, comme l'Athribis de Haute-Égypte.[12]

[7] Voir la description que donne G. MASPERO de la nécropole d'El Hawawish dans *BIE* 2e série, 6 (1885), p. 86: "Les grottes surtout ont l'aspect de fosses communes. Les simples momies, emmaillotées mais sans cercueil, sont empilées sur le sol par lits réguliers, comme le bois dans les chantiers." De telles sépultures ne semblent pas avoir livré d'étiquettes.

[8] Ainsi l'examen de la collection du Dr. Forrer de Strasbourg, étudiée par W. SPIEGELBERG, *Aegyptische und Griechische Eigennamen* (Demotische Studien 1, Leipzig, 1901). Celle-ci, constituée de manière homogène, ne semble avoir comporté que des étiquettes de Bompaè et des villages associés sur un total de 250 (à deux exceptions près: F 38 et F 110). Un tel fait ne peut guère s'expliquer que par le résultat d'un pillage unique effectué en un lieu précis de la nécropole. Quelques rares étiquettes associées à la localité de *Pr-nb-wt* (= Φενεβῶθις ?) mentionnent de tels quartiers numérotés, cf. K.-TH. ZAUZICH, *ZÄS* 114 (1987), p. 95-100.

[9] Louvre inv. prov. 403.

[10] Louvre inv. prov. 504.

[11] Louvre inv. prov. 611.

[12] Cf. A.H. GARDINER, *JEA* 31 (1945), p. 108-111. Pour la situation de la nécropole, cf. W.M.F. PETRIE, *Athribis* (BSAE 14, London, 1908), p. 13, § 28, qui signale de multiples fragments de corps et de bandelettes au pied de la falaise "d'Athribis", sans nul doute les restes des propriétaires des étiquettes. Voir aussi R. EL-FARAG

Les rédacteurs des étiquettes de momies situaient donc leur nécropole par rapport au principal lieu de culte de la rive gauche du Panopolite, celui consacré à la déesse Triphis et où subsistent les ruines bien conservées de deux temples.[13] Cependant, la ville même d'Athribis / Triphion est assez rarement mentionnée comme lieu d'origine des défunts. Ceux-ci sont le plus souvent rapportés à des localités plus obscures de la rive gauche du Panopolite, par ordre de fréquence : Bompaè, Psônis, l'île Apollinariade, le hameau de Hèrôn, le hameau de Pachoumis, Bosôchis, Psikô, etc. De toutes ces localités, la mieux connue est sans conteste Psônis, la seule à être précisément située puisque son identification avec le moderne village de Bassûna est certaine.[14] Parmi ses nombreuses attestations papyrologiques, on peut signaler celle du *P. Panop. Beatty* 3 qui nous révèle qu'un gîte d'étape y avait été aménagé en prévision de la visite en Haute-Égypte de l'empereur Dioclétien et celle du *P. Gron.* 15 où Psônis sert de lieu de réception d'une momie confiée par un vétéran à deux de ses compagnons en attendant sa propre venue dans le village. Les étiquettes de momies nous apprennent que Min était le grand dieu de Psônis et que son clergé comptait un grand chef-chanteur et un grand astronome.[15]

Si, avec plus de deux cent cinquante attestations, Bompaè est de loin le village le plus fréquemment rencontré dans les étiquettes de momies, ses mentions papyrologiques sont bien plus rares que celles de Psônis. La seule notable est celle du *P. Oxy.* XLIX 3469 (Ier siècle EC) où Bompaè apparaît comme un port qu'un convoi d'ânes relie à Psônis. Les deux localités y sont considérées comme appartenant à la même toparchie, celle de Phénébythis. L'identification généralement admise de Bompaè avec la ville moderne de Sohag ne peut guère être argumentée, tout au plus est-elle plausible.[16] Une étiquette bilingue nous apprend que le dieu Horoudja (Haryôtès) était la principale divinité de Bompaè,[17] mais on y adorait également Isis,[18] Apollon et Hermès (Thoth). Un clergé nombreux et diversifié leur était consacré.

– U. KAPLONY-HECKEL – K.P. KUHLMANN, 'Recent Archaeological Explorations at Athribis', *MDAIK* 41 (1985), p. 1-8, pour la description d'un spéos dédié à Asclépios et de la tombe rupestre de Psenosiris.

[13] Cf. PM V, p. 31.

[14] Cf. H. GAUTHIER, *BIFAO* 4 (1904), p. 72 sq.; voir aussi S. SAUNERON, *BIFAO* 66 (1968), p. 14 et 17.

[15] Pour "le grand chef-chanteur de Min, le grand dieu de Psônis", cf. CHAUVEAU, *BIFAO* 91 (1991), p. 136 sq. Le titre "grand astronome de Psônis" (*imj-wnw.t ꜥ3 n Pr-swn*) se lit sur deux étiquettes inédites du Louvre: E 9895 et E 10400.

[16] Elle fut proposée en premier par E. REVILLOUT, *Revue égyptologique* 6 (1891), p. 43, n. 2, et apparemment jamais contestée depuis.

[17] Ét Louvre E 9471 (= *CEMG* 1839) pour laquelle il ne faut pas tenir compte de l'interprétation de BOYAVAL, *BIFAO* 80 (1980), p. 165-167, controuvée par le texte démotique. L'ét. Vienne 44 confirme la présence d'un dieu Horoudja à Bompaè, cf. CHAUVEAU, *BIFAO* 92 (1992), p. 106 sq.

[18] Ét. Louvre E 10271 = *CEMG* 1860 où il faut lire (face A) ἱερέως Ἴσιδος; ainsi que l'ét. Caire CGC 9392.

On ne sait non plus situer l'île Apollinariade dont le nom égyptien était *t3 mȝj n pȝ sḫn*, "l'île de l'administrateur", désignation qui semble avoir été traduite en grec par νῆσος τοῦ προστάτου.[19] On peut supposer que l'éponyme du village, un certain Apollinarias, portait le titre, en soi assez obscur, de *sḫn* / προστάτης.[20] Enfin le hameau d'Hèrôn, de situation tout aussi incertaine, était connu en démotique comme "le village des Syriens", toponyme transcrit une fois en grec par Πανεσαῦρις.[21] Pour les autres villages qui apparaissent plus rarement dans la documentation, celle-ci ne fournit guère de renseignements en-dehors de leurs noms.

L'analyse paléographique des étiquettes permet d'en savoir un peu plus sur la géographie de la rive gauche du Panopolite. Une telle étude peut être fondée essentiellement sur les textes démotiques. En effet, ceux-ci présentent le plus souvent des formules funéraires, relativement stéréotypées, qui fournissent ainsi de multiples points de comparaison entre des termes et des expressions récurrents. Il est donc possible de déterminer un certain nombre de mains différentes entre lesquelles on peut répartir une proportion importante de ces documents. L'étude des étiquettes du Louvre a permis de distinguer une quarantaine de scribes qui peuvent être chacun clairement définis comme les auteurs, malheureusement anonymes, d'un contingent d'étiquettes allant de cinq à soixante.

De manière plus inattendue, il est apparu que ces scribes peuvent être répartis en deux groupes principaux, paléographiquement très distincts. Pour simplifier, nous ne présenterons ici qu'un des critères les plus constants et les plus significatifs, celui concernant la graphie du toponyme *Ibt*, Abydos, dans l'épithète commune du dieu Osiris-Sokaris "maître d'Abydos":

[19] *CEMG* 2010, pour laquelle il faut rejeter aussi bien l'interprétation de BOYAVAL, *CRIPEL* 2 (1974), p. 221, no 167, que celle de L.C. YOUTIE, *ZPE* 15 (1974), p. 24.

[20] L'équivalence *sḫn* = προστάτης est donnée par la stèle bilingue Caire CGC 31129 = CGC 21129 ; cf. A. ABDALLA, *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt* (Liverpool, 1992), p. 73 sq., no 180.

[21] *CEMG* 2021; cf. SPIEGELBERG, *Eigennamen*, p. 67*-69*. Inversement, une étiquette démotique du Louvre (E 9464) transcrit le toponyme grec par *mtnw n Hrwn* = ἐποίκιον Ἥρωνος!

Graphies de *Ibt* (Abydos) dans les étiquettes de momies[22]
(seul l'élément *bt* est pris en compte)

Type 1: n^os **1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 20, 22, 23, 27, 30, 38, 40**.

Type 1 bis: n^o **38** (en alternance avec le type 1).

Type 1 ter: n^os **17, 39**.

Type 2: n^os *3, 10, 14, 15, 18, 19, 25, 26, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36*.

Type 3: n^os *13, 18* (en alternance avec le type 2).

Type 4: n^os 16, 24.

On voit que les types 1 et 2 sont de loin les plus fréquents et permettent par conséquent de déterminer deux grands ensembles au sein du corpus des étiquettes démotiques et bilingues. Si l'on rapporte en outre ces deux ensembles aux lieux d'origine des défunts éventuellement cités dans les étiquettes concernées, on s'aperçoit qu'ils peuvent être respectivement rattachés à Bompaè et à Psônis, comme l'illustrent les tableaux suivants:

Tableau 1 : scribes mentionnant une seule localité
(nombre de mentions entre parenthèses)

- Bompaè: n^os **6** (9) ; **7** (10) ; **8** (6) ; 16 (4) ; **22** (3).

- Psônis: n^os *14* (1?) ; *28* (1) ; *31* (11) ; *33* (4 + 2?) ; *35* (2) ; *36* (1).

- Île Apollinariade: n^o **40** (2).

[22] Les numéros des séries usant des types 1, 1bis et 1ter sont notés en gras; ceux des séries usant des types 2 et 3 sont notés en italique.

Tableau 2: scribes mentionnant au moins deux localités

N^os	Bompaè	Triphion	Psônis	Île	Panopolis	Thmomparè	Psikô	Ailouriôn	Thanis	Hèrôn
1	41	1	-	1	-	-	-	-	-	-
2	23	-	-	-	1	-	-	-	-	-
3	-	3	16	-	-	2	1	2	-	-
4	10	-	-	1	-	-	-	-	-	-
5	2	-	-	8	-	-	-	-	-	-
11	4	-	-	-	-	-	-	-	-	1
15	-	-	1	-	-	-	-	-	3	-
25	-	-	1	-	2	-	-	-	-	-
34	-	1	3	-	-	1	-	-	-	-
39	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1

Ces deux tableaux font clairement apparaître que les scribes usant de graphies de type 1 (et variantes) semblent ignorer le village de Psônis, tandis que ceux usant de graphies de type 2 (et 3) ne s'occupent jamais de défunts originaires de Bompaè. Les autres villages semblent se répartir assez nettement en deux groupes: l'île Apollinariade et le hameau d'Hèrôn autour de Bompaè; Thmomparè, Psikô, le hameau d'Ailouriôn et Thanis autour de Psônis. Les seules localités qui échappent à la règle sont Panopolis et Triphion, puisque toutes deux semblent être liées à la fois à Bompaè et Psônis. En ce qui concerne les défunts de Panopolis, ceux-ci devaient en règle générale être enterrés sur la rive droite, et par conséquent ils n'étaient pas normalement pourvus d'une étiquette, du moins d'une étiquette d'un type en usage sur la rive gauche. Les occurrences qui apparaissent dans notre tableau représentent donc des cas exceptionnels. Ainsi en est-il des deux étiquettes de la série 25 qui concernent un père et son fils, tous deux originaires de Panopolis.[23] Le premier a en fait épousé une femme originaire de Psônis qui fut par ailleurs la propre mère du second.[24] Pour une raison inconnue ils furent ainsi tous deux enterrés sur la rive gauche, avec des étiquettes rédigées par un scribe de Psônis, près de celle qui était l'épouse de l'un et la mère de l'autre.

D'un autre côté, la proximité de Triphion par rapport à la nécropole qui portait son nom suffit sans doute à expliquer que des scribes indifféremment attachés à Bompaè ou à Psônis

[23] Textes grecs: *CEMG* 2067 et 2068. Pour ce dernier, il faut corriger la traduction de BOYAVAL dans *CRIPEL* 2 (1974), p. 237, no 210 : "a vécu 25 ans" (au lieu de "25 jours"). Les textes démotiques sont inédits.

[24] Texte grec: *CEMG* 2145 (démotique inédit). Corriger la traduction de BOYAVAL, ibid., p. 201 sq., no 108 : "a vécu 48 ans" (au lieu de "48 jours"). Il faut noter la similitude matérielle des trois étiquettes et la proximité des dates de décès: 27 Thôth (la mère), 26/27 Phaôphi (le fils) et 30 Phaôphi (le père), se rapportant sans doute à la même année.

aient pu rédiger des étiquettes pour les défunts originaires d'une localité ainsi privilégiée par sa situation.

Il faut enfin tenir compte d'une autre exception notable qui n'apparaît pas dans les précédents tableaux, mais qui n'en est pas moins révélatrice: le rédacteur (non numéroté) de deux étiquettes de Berlin,[25] ainsi que des étiquettes Louvre E 10653 et 20418bis, emploie la graphie de type 2, alors que Bompaè est mentionné à deux reprises. Le plus curieux est que le scribe définit la situation de Bompaè par la formule *Bw-Pa-ḥ^{c} ḫn t3 qḥ Ḫn-Mn* (ét. Berlin 37), séquence qui n'est autrement jamais employée dans le cas de Bompaè mais qui est très souvent attestée pour Psônis. On peut donc supposer que ce scribe, appartenant à l'école de Psônis, a été amené pour une raison inconnue à s'occuper de défunts de Bompaè, utilisant pour désigner cette dernière localité une expression qui n'était en usage que dans son village d'origine.

On peut ainsi démontrer, de manière certaine, l'existence sur la rive gauche du Panopolite à l'époque romaine de deux écoles de scribes distinctes, ayant chacune leurs propres traditions se manifestant dans deux styles d'écriture dont les différences sont aisément perceptibles. Les deux localités principales auxquelles ces écoles peuvent être rattachées, Psônis et Bompaè, avaient d'autre part chacune leurs propres cultes qui se reflètent dans l'anthroponymie des défunts qui en étaient originaires, ainsi que l'illustre le tableau suivant:

Tableau 3 : fréquence des thèmes onomastiques

Nombre de documents: Bompaè: 252; Psônis: 71; Île Apollinariade: 55 (coefficients entre parenthèses)

	Psaïs	Min	Triphis	Kolanthès	Apollon	Haryôtès	Sansnôs
Bompaè	25 (10)	26 (10,3)	28 (11,1)	9 (3,6)	49 (**19,4**)	106 (**42**)	30 (12)
Psônis	21 (29,5)	12 (17)	4 (5,6)	5 (7)	0 (**0**)	1 (**1,4**)	8 (11,2)
Île Apoll.	11 (20,5)	4 (7,5)	0 (0)	1 (1,9)	11 (**20,5**)	16 (**30**)	2 (3,7)

On voit que Horoudja / Haryôtès est bien "le grand dieu de Bompaè" (ét. Louvre E 9471, également attesté par l'ét. Vienne 44). Bien que Horoudja soit un nom très courant dans l'Égypte pharaonique tardive, la fréquence de ce thème à Bompaè est tout-à-fait remarquable, surtout si on la compare à son absence quasi totale de Psônis (le seul cas attesté concerne le grand-père maternel du défunt, qui pouvait bien ne pas être d'origine psônite!), absence qui est également notable dans toutes les étiquettes *sine loco* mais attribuables à l'école psônite par la paléographie. Le rapprochement entre Bompaè et l'île Apollinariade, effectué par la paléographie, se trouve aussi confirmé par l'onomastique, puisque les deux

[25] G. MÖLLER, *Mumienschilder* (Demotische Texte aus den königlichen Museen zu Berlin. 1, Leipzig, 1913), p. 11 sq., nos 34 et 37.

localités partagent la même popularité du thème Horoudja. Le cas d'Apollon est moins évident: le texte grec de l'ét. Louvre E 9471 associe à Horoudja les dieux Hermès et Apollon, qui doivent correspondre à Thot et Horus, mais de quel Horus s'agit-il? Le thème *Ḥr* n'a pas été retenu dans notre tableau car il est le plus souvent un composant de multiples entités dont la nature n'est pas toujours évidente (ainsi *Ḥr-mḥ=f* / Harémèphis[26]). Si l'on se limite toutefois au nom simple Hôros et à ses composés préfixés, la répartition des attestations est la suivante:

Bompaè:	21 attestations (8,4)
Psônis:	12 (17,4)
Île Apollinariade:	1 (1,9).

La fréquence du thème Horus semblerait ainsi inversement proportionnelle à celle du thème Apollon, indiquant peut-être le degré d'hellénisation des diverses localités concernées, mais la faiblesse des écarts réels incite à la prudence.

Une dernière question qui peut être posée à propos des étiquettes de momies concerne leur bilinguisme. Celui-ci est d'autant plus intéressant que ces documents nous livrent les plus récentes attestations de l'utilisation de l'écriture démotique en Égypte.[27] Dans quelle mesure la répartition de ce bilinguisme entre les diverses localités mentionnées nous renseigne-t-elle sur la persistance de la culture indigène sur la rive gauche du Panopolite et sur la progression de l'hellénisation dans cette même région? Les chiffres sont les suivants:

Bompaè : sur 252 ét., 178 bilingues, 68 grecques (27%), 6 démotiques.
Psônis : sur 72 ét., 59 bilingues, 10 démotiques et trois grecques (4%).
Île Apollinariade: sur 55 ét., 30 grecques (54%), 25 bilingues, pas d'ét. démotique.
Bosôchis : sur 6 ét., 1 grecque et 5 bilingues.
Hèrôn : sur 15 ét., 9 grecques (60%) et 6 bilingues.
Ailouriôn, Psikô, Thmomparê et Thanis ne sont représentés que par des étiquettes bilingues ou uniquement démotiques.

Il existe donc une certaine corrélation: Psônis et les villages environnants, plus éloignés de Panopolis, paraissent mieux conserver l'usage de l'écriture indigène que Bompaè. À l'inverse, l'île Apollinariade semble être le lieu le plus hellénisé, ce que l'on expliquerait volontiers par sa proximité supposée de la capitale du nome. Le style graphique bompaïte,

[26] Cf. CHAUVEAU, *RdÉ* 37 (1986), p. 35 sq.

[27] L'étiquette bilingue la plus tardive est datée du 7 Thôth de l'an 4 d'Aurélien = 4 septembre 272 (d'après le texte grec *CEMG* 2168). Seuls les graffiti de Philae livrent des textes démotiques plus récents (jusqu'au milieu du Ve siècle), mais Philae constitue une exception dans l'évolution culturelle de l'Égypte au Bas-Empire.

plus carré et plus régulier, serait peut-être dû aussi à l'influence du grec, les scribes y étant généralement bilingues autant qu'on puisse en juger. Mais il faut remarquer que le scribe psônite n° 3 est tout aussi bilingue, puisqu'il semble être l'auteur de presque tous les textes grecs des tablettes dont il a rédigé le démotique.

En résumé, les variations observées dans le bilinguisme des étiquettes de la rive gauche du Panopolite pourraient être dues à l'éloignement relatif des différents villages par rapport à la ville de Panopolis, en considérant celle-ci comme un centre privilégié de diffusion de l'hellénisme. Malgré leur apparente banalité, et peut-être bien grâce à elle, les étiquettes de momies permettent ainsi de saisir les fractures socio-culturelles qui purent affecter une région particulière de la Haute-Égypte sous la domination romaine, révélant ainsi non seulement l'opposition attendue entre villes et campagnes du point de vue de l'hellénisation, mais également la diversité des traditions indigènes locales et l'autonomie des écoles attachées aux temples où se perpétuait et se transformait l'héritage de l'ancienne culture pharaonique.

LUCIA CRISCUOLO

A TEXTUAL SURVEY OF GREEK INSCRIPTIONS FROM PANOPOLIS AND THE PANOPOLITE

In the last thirty-five years a large number of volumes, mostly by A. and É. Bernand and devoted to specific areas of the country, have gradually and continously built up a great part of a Corpus Inscriptionum Aegypti, which probably will never be finished, but nevertheless deserves appreciation at least as a collection of documents, completed with an up-to-date bibliography and often good photos.[1]

Unfortunately Panopolis and its territory, particularly Deir el Abiad-Sohag and Thriphieion-Athribis, have not yet been included in any volume. Moreover, it is certainly not by chance that the Bernands have decided to postpone the analysis of Panopolitan epigraphy: as they have chosen to exclude the Christian, or even only late, inscriptions from their collections, besides the *instrumentum*, the group from Panopolis did not offer much appeal, being quite meagre.

On the other hand, some of the more interesting documents from this area have been re-edited by both André and Étienne Bernand, but in volumes dealing with inscriptions in a typological, not strictly topographical, respect. I mean for instance the dedication of a temple to Pan-Min made by Ti. Claudius Apollinaris for Trajan and the graffiti in the Wadi Bir el-Ain, republished together with other 'road inscriptions' in "Pan du désert",[2] or the famous inscriptions of Ptolemagrios.[3]

In order to have a more complete idea of the epigraphical perspective, I have included in my survey also the Christian epitaphs and any other document written on durable material.

---

[1] To the list given by É. BERNAND, 'L'Égypte hellénistique et romaine au miroir de l'épigraphie', in: *Actes du colloque international du centenaire de L'Année Epigraphique* (Paris, 1990), 281-301, add now A. BERNAND, *De Thèbes à Syène* (Paris, 1989); F. KAYSER, *Recueil des inscriptions grecques et latines (non funéraires) d'Alexandrie impériale* (BdÉ 108, Le Caire, 1994); É. BERNAND, *Inscriptions grecques d'Hermoupolis Magna et de sa nécropole* (BdÉ 123, Le Caire, 1999). Based not on provenance are É. BERNAND, *Inscriptions grecques d'Égypte et Nubie au Musée du Louvre* (Paris, 1992); W. HORBURY - D. NOY, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt. With an Index of the Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica.* (Cambridge, 1992). A current update is offered by J. Bingen in the 'Bulletin épigraphique' published every year by the *Revue des Études Grecques*, and in the *SEG*.

[2] A. BERNAND, *Pan du désert* (Leiden, 1977), respectively nr. 79 and nrs. 1-14.

[3] É. BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte* (Ann. Univ. Besançon, 98, Paris, 1969), nrs. 114-115.

Nevertheless the number of inscriptions is quite small, the choice of typological variety is restricted to epitaphs, a few dedications and signatures, the chronological distribution is discontinuous, and, on the whole, it seems impossible to sketch a coherent picture of Panopolis on the base of its Greek inscriptions – which, by the way, is totally normal in Egypt.[4] Moreover, it has not been possible to check all the stones[5] which for some of the texts would be impossible because they are lost.

Another important point is the definition of the territory pertaining to the Panopolite. It is well known that the territory and borders of this nome changed during the periods we are dealing with, but in general the provenance of the Greek inscriptions is given in a form (Akhmim, Sohag, Bir el-Ain) which leaves few doubts. Perhaps a problem could arise from the graffiti found in an ancient quarry in the Gebel Toukh. Although they are usually regarded as belonging to the territory of Ptolemais,[6] which is traditionally, at least in the Roman times, the Thinite nome, I have included them in my list mainly because, as far as I know, it cannot be excluded that those places were part of the Panopolite — after all they are on the east bank — and their authors could be Roman soldiers and people working for them, settled in the military post of Thomou, not far from Panopolis itself. Lesquier had already quoted, in his commentary on some of these texts, the famous passage of Strabo, XVII, 41, who defined Panopolis as a town of "stone-workers" (λιθουργῶν κατοικία).[7]

The result of this epigraphical census is in the appended list. Everyone can see how poor it is, expecially if we consider that, according to Herodotus, there had to be Greeks in Chemmis as early as mid-5th century BC.[8]

The first characteristic of many Greek inscriptions from Panopolis is that for very few of them are we sure that they really come from this place. Checking the editions, it appears that, between the final decades of last century (probably starting from the first excavations

[4] Cf. L. CRISCUOLO, 'L'epigrafia greca a Tebe', in *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period* (P.L.Bat. 27, Leiden-New York-Köln, 1995), 22.

[5] This is the reason why I have used the expression "textual survey". The funerary inscriptions in the Coptic Museum in Cairo and in the Alexandria Museum, among them often documents from Panopolis, have been recently photographed and published in a very summary and often incorrect way by W. BRUNSCH, 'Bemerkungen zu koptischen und griechischen Inschriften aus Kairo', *Orientalia* 60 (1991), 92-108; 'Koptische und griechische Inschriften in Kairo', *Aegyptus* 73 (1993), 127-196; 'Koptische und griechische Inschriften aus Alexandria', *WZKM* 84 (1994), 9-33; 'Koptische und griechische Inschriften in Kairo', *EVO* 18 (1995), 65-117; his editions have been however corrected or completed especially by A. ŁAJTAR (see a bibliography of these corrections in his 'Griechische und koptische Inschriften im Koptischen Museum Kairo: eine Fortsetzung', *JJP* 28 (1998), 25 and note 2, for inscriptions from Panopolis cf. SEG 41, 1633, SEG 45, 2130 and A. ŁAJTAR, 'Die griechischen und koptischen Inschriften im Griechisch-römischen Museum in Alexandria', *JJP* 26 (1996), 53-64, where he gives all the correspondences between the inventory numbers (used by Brunsch) and the edition already published by Lefebvre (see infra, note 11) and some corrections to the readings).

[6] See e.g. *CIL* III, 12066-12070.

[7] J. LESQUIER, *L'armée romaine d'Égypte d'Auguste à Dioclétien* (MIFAO 41, Le Caire, 1918), 284 and 407.

[8] Hdt. II, 91, and cf. A. LLOYD, 'Perseus and Chemmis (Herodotus II 91), *JHS* 89 (1969), 79-86; Id., *Herodotus Book II. Commentary* (EPRO, 43, Leiden, 1976), 367-370.

of a necropolis made by Maspero in the 1880s)[9] and the beginning of the present, a good number of funerary inscriptions, presumably found in the same necropolis, reached the museums of Alexandria, Cairo, and, through antique-dealers, other public and private collections.[10] But even among the 110 epitaphs collected by G. Lefebvre,[11] 49 come officially from "Akhmim ?". The poems of Ptolemagrios arrived in Cairo and were labelled as an Alexandrian inscription, and only about 40 years after the editio princeps did Guèraud, in an attempt to reconstruct the monument with a new piece found in Akhmim, discover that the monument had to belong to Panopolis.[12] Moreover the vicinity of Ptolemais Hermiou could make it possible for the antique-dealers to confuse scholars as to the true provenance, and the fame of Panopolis as a Greek cultural centre even produced two notorious false inscriptions, the leather text mentioning the games in honor of Perseus[13] and the so-called philosophical text.[14]

Another feature is certainly amazing: not one of the inscriptions seems to come from the polis itself. There are some dedications, like SEG 44, 1507, a Ptolemaic small altar re-used and found in Deir el Abiad, which could come from Panopolis, but more probably from Triphion or even Ptolemais, which are on the same bank,[15] or like the Roman texts I.

[9] Cf. K.P. KUHLMANN, *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim* (SDAIK 11, Mainz am Rhein, 1983), 2-3 and for the Roman necropolises F.W. FREIHERR VON BISSING, 'Tombeaux d'époque romaine à Akhmim', *ASAE* 50 (1950), 547-576, partic. 549-553.

[10] At least three epitaphs were bought for the collection of the university of Braunsberg, today Braniewo, and of the Ermitage Museum, see S. DE RICCI, 'Inscriptions grecques d'Égypte à Braunsberg et à Saint-Pétersbourg', *Revue épigraphique* n.s. 1 (1913), 152, nrs. 20-21 (= SB I, 7304-7305); 158, nr. 11 (= SB I, 7316) cf. A. ŁAJTAR, 'Bemerkungen zu einigen griechischen Inschriften im Nationalmuseum zu Warschau', *ZPE* 112 (1996), 137-139; two other epitaphs in Florence were published by G. LEFEBVRE, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte* (Le Caire, 1907), nrs. 343-344, like others in the museums of the Louvre, Rouen and the British Museum; two lead tablets with love-spells, presumably from Panopolis, were bought in France by the Institute of Archaeology of Heidelberg University and published by F. BOLL, 'Griechischer Liebeszauber aus Ägypten' (*Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1910, 2 = SB III, 6224-6225 = *Suppl. Mag.* I, 37 = SEG 46, 2132), partic. 6, note 6; very recently another funerary text bought in Achmim in 1893 has been published by P. CAUDERLIER, 'Épitaphe grecque d'une religieuse égyptienne morte à cent ans', *Genava* n.s. 38, 1990, 87-90, and B. BOYAVAL, 'Notes égyptiennes', *Kentron* 12,2 (1996), 55.

[11] G. LEFEBVRE, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte* (Le Caire, 1907), nrs. 238-350.

[12] O. GUÉRAUD, 'Le monument d'Agrios au Musée du Caire', *ASAE* 39 (1939), 279-303.

[13] Cf. BERNAND, *Pan du désert*, nr. 82.

[14] SEG 18, 698, cf. SEG 24, 1252: "nihil nisi falsos esse se nunc pro explorato habere per epistulas monet J. Bingen".

[15] Cf. G. WAGNER - V. RONDOT, "Une dédicace au roi Ptolémée de la part d'un Alexandrin', *ZPE* 103 (1994), 250-252: Βασιλεῖ Πτολεμαίωι Εἰδὼς Τηλέφου Ἀλεξανδρεύς. The inscription should be dated to II/I BC, not to IV/III, according to J. BINGEN, 'Bulletin épigraphique', *Revue des Études Grecques* 108 (1995), 551 (nr. 661); the name as well as the patronymic of the dedicator, an Alexandrian, are quite unusual, the first being a name in a very rare participial form (see for this type of name O. MASSON, 'Noms grecs de femmes formés sur des participes (type Θάλλουσα)', *Tyche* 2 (1987), 107-112 with bibliography esp. note 1), the second a Greek name likely from a Rhodian milieu, cf. FRASER, *GPN* I, s.v., very rare in Egypt as well.

Westf. Wilh.-Univ.
Institut für
Altertumskunde
48143 Münster

Louvre 29[16] or I.Th.Sy. 250,[17] presumably from the region of Panopolis because of the names of the dedicators, respectively Thaminis d. of Tbekis, and Papsos s. of Paos s. of Kollouthos, but there is no certainty concerning their provenance. Yet there are no public inscriptions at all, no decrees, no lists, no texts from gymnasia or temples: all the history of Panopolis as a Graeco-Roman town (on the basis of inscriptions!) seems to have vanished, only what has remained in the surrounding area has come down to us, until now. This feature can be considered a paradox for one of the Egyptian towns that were held to be a centre of Hellenic culture long before the Ptolemies founded, not far from Panopolis, their southern capital. There are of course various reasons for this state of affairs: the ancient as well as modern pillage of squared stones has undoubtly destroyed or scattered many inscriptions and obliterated the memory of their existence or origin (for example the re-use of classical monuments by Christian architects probably became a major factor in the destruction of Greek inscriptions as well).[18] It is also possible that the nearness itself of Ptolemais Hermiou, a real Greek polis, constituted a major attraction for the production of Greek epigraphs, and the lack of systematic excavations represents the most serious problem for the knowledge of what the town of Panopolis looked like, including its inscriptions.

Still, I cannot help thinking that in Panopolis, as in other towns of Upper Egypt, the practice of publishing on stones documents or messages for the public or for perpetual memory never became a common feature of its inhabitants' culture, and it represented a special device for small groups of people — with the exception, of course, of funerary rites, where the Egyptian epigraphical tradition was as strong as the Greek. This could perhaps explain why in the Wadi Bir el-Ain there are a good number of graffiti made by Ptolemaic military men, and on the other hand texts written by monks from the small monastery of the Sheikh Shakhoun:[19] those military people did not come from the town of Panopolis, as stated by Bernand: the *politikos ippeus*[20] or the *politikoi* mentioned in a long graffito as part

[16] I. Louvre 29 (see also IGRR I 1326, SB V 8451) a dedication in favour of Septimius Severus and Caracalla (the date is 27.1.203 AD): Θαμῖνις Ἀπολλωνίου, μητρὸς Τβή[κιος] ἀνέθηκεν ὑπὲρ εὐσεβίας χάριν ἐπ' ἀγ[αθῷ] (ἔτους) ια Αὐτοκρατόρων Καισάρων Λουκίου Σεπτιμίου Σευήρου, [Εὐσεβοῦς], Περτίνακος, Σεβαστοῦ, Ἀραβικοῦ, Ἀδιαβηνικοῦ, Παρθικοῦ, μεγίστου, καὶ Μάρκου Αὐρηλίου Ἀντωνίνου, Εὐσεβῶν Σεβαστῶν, Μεχεὶρ β.

[17] A. Bernand assigned it to Elephantine, but J. BINGEN suggests Panopolis, cf. *Pages d'épigraphie grecque. Attique-Égypte* (Bruxelles, 1991), nr. 45 (= 'Notes d'épigraphie grecque', *CdÉ* 55 (1980), 318-319). The dedication to Hera, in favour of Domitian (88 AD), was made by two doctors: ὑπὲρ Αὐτοκράτορος Καίσαριος [[Δο]μιτ[ιανοῦ] Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ τύχης καὶ τοῦ πάντος οἴκου αὐτοῦ Ἥρᾳ θεᾷ μεγίστηι Ὧρος καὶ Παψὼς ἀμφότεροι Παῶτος Κολλούθου ἰατροὶ τὴν ἀνοικοδομὴν ἐπ[οι]ήσαντο κατ' εὐσέβειαν ἐ<π>ἀγαθῶι, ἔτους ἑβδόμου Αὐτοκράτορος Καίσαρος [[Δομιτιανοῦ]] Σεβαστοῦ [Γ]ερμανικοῦ, Παχὼν ιη'.

[18] See the contribution by P. Grossmann in this volume.

[19] Cf. BERNAND, *Pan du désert*, 7-16, where it is possible to read many abstracts of the reports made by the first travellers in that region.

[20] *Pan du désert*, nr. 10: Τρύφων Διωνυσοδώρου τῶν πολειτικῶν ἱππέων.

of the group that followed the *hegemon* Perigenes[21] can refer only to people coming from the polis Ptolemais Hermiou, while the *kynegoi*, among whom there were also *klerouchoi triakontarouroi*, are generally defined in the inscription "*tou Panopolitou*": their names are clearly Greek forms of Egyptian ones (a good number of Paniskoi, Apollonioi s. of Paniskos etc.), but the presentation as members of a military hunting expedition is totally Greek, as is apparent from another graffito from the same place, a dedication made by Paniskos s. of Theon to a group of Greek war-gods.[22]

The dedications from Roman times come from the religious centre of Tripheion, from Panopolis or from the northern side of Gebel Toukh, and again the authors come mainly from the military milieu. All these inscriptions are well known because each of them have raised some problem or provided important informations. Thus SB V, 8317 is a celebrated dedication to Triphis, "greatest goddess" of the Panopolitan triad, sculpted on an architrave by the *prostates* of the cult, in favour of the emperor Tiberius, his mother Livia as Iulia Augusta, and all the imperial family[23].

The verse-inscriptions written by Isidoros son of Menippos, were seen in the quarries found and exploited under Domitian's praefect Mettius Rufus:[24] these quarries have almost always been regarded as a property of Ptolemais, on the base of an interpretation of the first short poem, but the reconstruction of the text is not satisfactory[25] and, as I said before, I prefer to follow Perdrizet and Lesquier who suggested that all the graffiti of the Gebel Toukh were to be connected to Panopolis, rather than to Ptolemais.[26]

[21] *Pan du désert*, nr. 1a: (ἔτους) ϛ', Φαμενὼθ γ', Πανὶ Ὀρηοβάτηι οἱ συναναβάντες Περιγένῃ, ἡγεμόνι ἐπ' ἀνδρῶν καὶ {θη} θηροφύλακι, πολιτικοὶ καὶ κυνηγοὶ ἐπὶ τὴν θήραν. πολιτικοί· Δεξικράτης κυνηγὸς πρῶτος, Πτολεμαῖος, Λάχης, Εὔκριτος, Νικάνωρ. vac. κυνηγοὶ Πανοπολίτου· Πετοσῖρις Πανίκου (τριακοντάρουρος), Πανίσκος Ἰσιδώρου (τριακοντάρουρος), Πανίσκος Ἡρακλείδου (τριακοντάρουρος), Ἀπολλώνιος Ἀρτεμιδώρου (τριακοντάρουρος), Παπτῖσις Ἰναρῶτος (τριακοντάρουρος), Πλούταρχος Ἡρακλείδου, Πανίσκος Πανίσκου, Ποσιδώνιος Σαραπίωνος, Κεφάλων Ἡρακλείδου, Πανίσκος Σαραπίωνος, Ἀπολλώνιος Πανίσκου, Ἀπολλώνιος Παπτίσιος, Ἡρακλείδης Πανίσκου. Ἡρακλείδης Ποσιδωνίου, Πανίσκος Πανίσκου, Ἰσίδωρος Πανίσκου, Ἰσίδωρος Πανίσκου.

[22] *Pan du désert*, nr. 3 (SB I, 293): ὁμοῦ τιμὴ <Μη>τρὶ θεῶν Στρατείαι, Ἄρηι Συμμάχωι, Διὶ Ὀλυμπίωι, Πανί Συνστρατευομένωι, εὐχήν ἐξοδίας, Πανίσκος Θέωνος Κυρηναῖος κυνηγ|ὸς (τριακοντάρουρος), (ἔτους) κα', Ἐπεὶφ δ'.

[23] Cf. É. BERNAND, 'Épigraphie grecque et architecture égyptienne à l'époque impériale', in *Hommages à Lucien Lerat* (Ann. Litt. Univ. Besançon 294, Paris, 1984), 74, nr. 4: [ὑπὲρ Τιβερίου] Καίσαρος Σεβαστοῦ θεοῦ υἱοῦ Αὐτοκράτορος καὶ ὑπὲρ Ἰουλίας Σεβα[στῆς, νέας Ἴσιδος], [μητρὸς αὐτοῦ] καὶ τοῦ οἴκου αὐτῶν Θρίφιδι θεᾶ[ι μ]εγίστηι, ἐπὶ ἡγεμόν[ος] Γ[αί]ου Γ[α]λε[ρίου ---,'Απολλωνίου προστάτη[ς] Θρίφιδος, ἔτους θ' Τιβερίου Καίσα[ρ]ος Σ[ε]βαστοῦ Φαμεν[ὼθ –'].

[24] *I. métriques*, nrs. 116 (*Pan du désert*, nr. 16, SB I, 4279; SEG 8, 643) - 117 (SB I, 4368).

[25] Ἰσιδώρου. | Πανὶ ὁμοῦ Νύμφαι Ἰσιδώρῳ τάσδε ἔδωκαν | λατομίας εὑρεῖν τῷ Μενιππ<ο>ίο γόνῳ, | ἡνίκα ἀτρήσ<τ>οι<ο> κελεύσμασι Μεττίου Ῥούφου | πάτρη ἡμετέρη κρηπίδι λαοτόμουν. Several scholars (see the bibliography given by Bernand) have taken the expression πάτρη ἡμετέρη to refer to Ptolemais, but this is not necessary and nothing else in the inscription seems to give any certain information about the origin.

[26] Cf. respectively, *I. métriques*, 470, note 1 and *Armée*, cit., 407.

Another famous text is *Pan du désert*, nr. 79, the dedication to Pan, greatest god, made by a Tiberius Claudius Apollinaris in favour of the emperor Trajan in his 12th year. Like other texts, it is now lost and we can only accept, from the descriptions of this great stone and the hieroglyphs that were seen and sketched alongside the seven lines of the Greek inscription, that it was a large architrave of a major temple or even of a gate of the town, for whose construction Apollinaris had been responsible.[27] But what must certainly be rejected, in the previous editions of this text, is the supplement of the dedicator's patronymic, which is regularly given as Tiberius Claudius Nero (in some collections or studies even without brackets)[28]. Since the first transcriptions were published, by Granger, Pococke, Wilkinson, Nestor l'Hôte, it was certain that only the last four letters of the *cognomen*, -ωνος were still visible and the lenghth of the lacuna was different in the various drawings.[29] If Tiberius Claudius Apollinaris was an influential member of the Roman community in Panopolis, possibly a *prostates* of Triphis and Pan, and was authorized to leave his name on such an important monument, he certainly was a mature man in 109 as well, so he must have been born in the last years of the emperor Nero, as son of a Roman citizen, a libertus or a libertinus or a veteran who had received the same three names borne (though in different times) by the emperors under whom he served, and in any case by members of the imperial family. This is hard to believe: Nero is a Sabinian *cognomen* very often given to members of the gens Claudia, but above all, there is no need to fill the lacuna in this way: other Greek *cognomina*, like Φίλ]ωνος or Ἡρ]ωνος or the typical local Θέ]ωνος can fit much better.[30]

Among the more recent epigraphical texts published as being from Panopolis an inscription edited by É. Bernand deserves some words here. It is a small sandstone stele with the representation of a child-god, Kolanthes, the third member of the Panopolitan triad, and the text "Τόπος Ἡλιοδώρου ἱερεως Θρείφιδος." "place of Heliodoros, priest of Triphis".[31] The stele was auctioned as being from Panopolis and Bernand rightly states that the stele was not meant to be a funerary monument, but the sign of the place where Heliodoros prayed or received people.[32] What Bernand failed to notice is that the same name

[27] The text (from *Pan du désert*): [ὑπὲρ Αὐτοκράτο]ρος Καίσ[αρος Νέρουα Τραι]ανοῦ Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ [Δ]ακικοῦ καὶ τοῦ παντὸς [αὐτοῦ οἴκου], Πανὶ, θεῶι μεγίστωι, Τιβέριος Κλαύδιος, Τιβερίου Κ[λαυδίου Νέρ]ωνος υἱός, Κουιρίνα, [[ἐπὶ Σερουίου Σουλπικίου Σιμίλεως, ἐπάρχου Αἰγύπτου]] ἤρξατο τὸ ἔργον, συνετελέσθη δὲ (ἔτους) ιβ' Αὐτοκράτορος Καίσαρος Νέρου[α] Τραιανοῦ Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Δακικοῦ Παχὼν ιθ.

[28] For example IGRR I, 1148 or R. CAVENAILE, 'Prosopographie de l'armée romaine d'Auguste à Dioclétien', *Aegyptus* 50 (1970), 239, nr. 611.

[29] See *Pan du désert*, pl.66-67. Wilkinson's drawing in KUHLMANN, *Materialien*, cit., 43 seems slightly different from that given by Bernand.

[30] One is reminded of an inscription on the Memnon statue made by a "[Tiberi]os Claudios Her[..]" in 75/76 A.D, see A. ET É. BERNAND, *Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon* (BdÉ 31, Le Caire, 1960), nr. 5, where, however, the name is supplemented as Heras, not Heron, without any reason.

[31] Cf. SEG 43, 1124.

[32] Cf. 'Un prêtre de la déesse Triphis', *ZPE* 96 (1993), 64-66.

Heliodoros had been read by the traveller J.M. Vansleb in an inscription, said to be funerary, on a column of the church of the monastery of Deir el Abyad, and also on another column seen by Lefebvre in Akhmim.[33] Both columns were to be re-used as part of a temple, perhaps that of Triphis in Tripheion or some other building in Panopolis, and I wonder whether the texts were really funerary and whether the stele of Heliodoros could come from the same place.

An important group of Greek texts from the region of Panopolis is that of the late Christian funerary inscriptions, published by Lefebvre who first noticed the special formula of many of these epitaphs: the expression "*Stele tou deinos*".[34] Why such a typical definition of the stone?[35] There is no doubt, from the description made by Lefebvre and from other similar epitaphs published later, that the epigraphical expression corresponded to a common type of monument, a stele, often with a pediment, and having roughly the same dimensions: between 20/40 cm. high and 30/60 wide. The expression "*stele tou deinos*" is by no means common, even outside Egypt,[36] but I am unable to explain the choice made by the Panopolitans for their epitaphs. What perhaps they wanted and obtained is that their graves were totally peculiar and distinctive from the earlier pagan monuments.

Despite the homogeneity of these documents and the chronological details often given (day, month, year of death), it is still very difficult to date them to a period closer than two centuries[37] So the more intriguing aspect of this group of funerary stele from Panopolis is the possibility to use them for demographic research. However, only some of the characteristics required for such a use are fully accomplished (same provenance, same cultural environment and probably same social milieu, fairly high number of documents, age of deaths), whereas one of the most important, the span of the necropolis where the epitaphs came

[33] Cf. R.-G. COQUIN - M. MARTIN, s.v. 'Dayr Anba Shinudah', *CE* III, 765.

[34] LEFEBVRE, *op. cit.*, nrs. 238-350 and cf. ibid., p. XXVII: "Un type unique, extrêmement simple. La stèle, toujours en calcaire, est un rectangle surmonté d'un fronton triangulaire. Rien de plus primitif. La formule est partout la même . . . Il n'y a pas la possibilité de se tromper dans l'identification de monuments aussi rudimentaires". On the variant "*stele ho deina*" see B. BOYAVAL, 'Remarques à propos d'une stèle funéraire grecque du Musée de Brooklyn', *CRIPEL* 6 (1981), 257, note 10.

[35] Or sometimes of the wooden stele, see K. HERBERT, *Greek and Latin Inscriptions in the Brooklyn Museum* (Brooklyn, N.Y., 1972), nr. 31, and CAUDERLIER, 'Épitaphe grecque', cit. supra, note 10. I do not agree with Boyaval's remarks on I. Brooklyn 31 that this kind of inscription could be "le brouillon préparatoire d'une stèle", cf. 'Notes sur quelques documents funéraires', *Anagennesis* 1 (1981), 199; the poor quality of the wood (but what was 'good quality' in Upper Egypt and after 1,500 years?) and the bad writing (but how can we define as good the writing of late funerary steles from Panopolis?) do not permit such a statement; by the way, the size is wholly similar to that of stone steles.

[36] From a quick survey in the PHI#7 data base only two other regions seem to have the same formula as a common text for some epitaphs, also in a late period, Syria-Palestine and Caria.

[37] See BOYAVAL, 'Notes égyptiennes', cit. supra note 10, 70, who proposes V-VI AD, regarding with scepticism the frequence of centenarians or very old people in the Christian milieu of Panopolis and considering it as a cultural phaenomenon, like the longevity attributed to the Saints in contemporary Western Europe.

from, is still lacking.[38] From this point of view the late funerary inscriptions from Panopolis seem to give us a fairly optimistic picture of the life in this town at the end of Antiquity: men and women could hope to live longer than other Egyptians, particularly if they chose a pious life.[39] Naturally this conclusion has been much criticized, but more a priori than by concrete arguments.[40] The evidence of centenaries or very long-lived people in Panopolis can perhaps be considered with suspicion, yet must be accepted.

[38] An extended series of articles has been dedicated to this topic by B. BOYAVAL, I list here only those that also mention the epigraphic evidence from Panopolis and add some commentary: 'Remarques sur les indications d'âges de l'épigraphie funéraire grecque d'Égypte', *ZPE* 21 (1976), 217-243; Id., 'Tableau général des indications d'âge de l'Égypte gréco-romaine', *CdÉ* 52 (1977), 345-351; Id., 'Démographie différentielle et épigraphie funéraire grecque d'Égypte', *ZPE* 26 (1977), 262-266; Id., 'Épigraphie antique et démographie: problèmes de méthode', *Revue du Nord* 59 (1977), 163-191, sometimes not very accurate, see 182-183: the Table on age-rounding misses some items from Akhmim by 3 (LEFEBVRE, nr. 305), 7 (LEFEBVRE, nr. 302), 8 (LEFEBVRE, nr. 287), 12 (LEFEBVRE, nr. 300), 17 (LEFEBVRE, nr. 281), 22 (LEFEBVRE, nrs. 248 and 264), 23 (LEFEBVRE, nr. 250), 27 (LEFEBVRE, nrs. 304, 330), 28 (LEFEBVRE, nrs. 238, 338), 33 (LEFEBVRE, nr. 246), 47 (LEFEBVRE, nr. 280), 48 (LEFEBVRE, nr. 278), 58 (LEFEBVRE, nr. 313), 63 (LEFEBVRE, nr. 310), 67 (LEFEBVRE, nr. 295) years; Id. 'La mortalité saisonnière dans l'Égypte gréco-romaine', *Livre du Centenaire* (MIFAO 104, Le Caire, 1980), 281-285, in which the author tries to demonstrate that in Middle and Upper Egypt mortality was higher in Summer than in Winter, because of the heat (the same conclusion in W. SCHEIDEL, *Measuring Sex, Age, and Death in the Roman Empire. Explorations in ancient demography* [JRA Suppl. 21, Ann Arbor, 1996], 153-155), again not very convincing as it combines evidence from mummy-labels, which give a date that can be the end of embalming, with that of Christian inscriptions, where the date is certainly that of death; this fact was also noticed by W. SCHEIDEL, 'The meaning of dates on mummy labels: seasonal mortality and mortuary practice in Roman Egypt', *JRA* 11 (1998), 285-292, who, on the other hand, still uses Boyaval sources; but e.g. the group of epitaphs published by Lefebvre (67 of them mention the month) undoubtedly gives as peak season of mortality Choiak (10 on 67) and Tybi (9 on 67), i.e. Winter (the 'average' seems to be 6-7 deaths for Phamenoth, Pharmouthi and Pachon): this is certainly not statistically relevant, especially because the evidence of the contemporary Coptic inscriptions is still missing, but it is an incitation to caution. Incidentally, W. BRASHEAR, 'P. Sorb. inv. 2358 and the New Statistics on Death Certificates', *BASP* 14 (1977), 1-10, esp. 8, analyzing the evidence of death certificates from the Fayum (Middle Egypt), comes to a similar conclusion.

[39] Cf. B. BOYAVAL, 'Remarques sur les indications d'âges', cit., 233-234; Id., 'Remarques à propos d'une stèle funéraire', cit., 254-255; Id., 'L'apport des étiquettes de momies grecques à l'histoire', *Kentron* 7, 4 (1991), 116-117; Id., 'L'âge au décès dans l'Égypte chrétienne', *Kentron* 8, 4 (1992), 177-180; Id. 'Notes égyptiennes', cit., 55-56.

[40] See T.G. PARKIN, *Demography and Roman Society* (Baltimore-London, 1992), 109-111, and particularly BOYAVAL, 'Remarques à propos d'une stèle funéraire', cit., 254: "Nous avons cru pouvoir démontrer qu'il n'y a pas lieu d'accorder la moindre confiance aux indications d'âge fournies par l'épigraphie funéraire grecque d'Égypte" (actually such a demonstration does not exist), and Id., 'L'apport des étiquettes', cit, 116-117: "Il ne serait même pas parodique d'écrire qu'à prendre ces épitaphes au pied de la lettre, la cité d'Akhmîm, à l'époque chrétienne, était devenue un lieu de rassemblement pour centenaires. A ce niveau d'exagération, l'indication de l'âge n'est plus du domaine de l'enregistrement, même exceptionnellement inexact, . . . elle appartient au domaine de la propagande". The same propaganda would appear, in Boyaval's opinion, in the Coptic hagiographies of the same age, quod est demonstrandum. I would like to stress that, even conceding some age-rounding for most of the 11 over-80 cases (LEFEBVRE, nrs. 243, 259, 290, 293, 307, 309, 321, 340, CAUDERLIER, 'Epitaphe grecque d'une religieuse égyptienne morte à cent ans', cit., but Paniskiaine in SEG 41, 1633 is 81 years old and Martha in SEG 31, 1521 is 117), the reality of an extreme longevity cannot be denied simply because it is hard to believe.

Finally, it is time to meet the most famous individual in Panopolitan epigraphy, the protagonist of the longest and most difficult inscription which, after almost 100 years, still remains a puzzling document: Ptolemaios called also Agrios, for the friends Ptolemagrios.[41] His monument, or a part of it, is a square pillar, m 1.33 high, tapering slightly toward the top, with Greek inscriptions running right to the bottom of the four sides, which implies that the pillar originally stood on a base.[42] At the top of each side appears, in a bordered field, the same bust of a bearded military man, with underneath it four different symbols, one for each side, symbolizing the four gods invoked in the four inscribed poems : an eagle, a sea-monster, a shield and another animal, probably a dog.[43] Below the panel we see three or (on the wider sides) four canopic jars representing Egyptian gods and goddesses, in total 14. On each side, corresponding with the four gods, there is a complete poem,[44] introduced by a Homeric verse which also reveals the identity of the gods: Zeus, Ares, on the wider sides, Poseidon and probably Hades on the narrow.[45] The four poems are in different metres: elegiac, hexameters, iambic scazons, and in some of them the lacunae do not allow us to understand the complete sense of the text left by Ptolemagrios.

The problems raised by this complicated inscription are numerous and I think that they deserve a special discussion,[46] particularly because the solutions suggested so far are not very convincing. Moreover, small improvements in the readings are probably still possible: for example, the editions have at verse 13 of Zeus' poem "περσείας πάσας παισίν", which would be a strange construction to say that Ptolemaios planted these fruit trees together with his sons.[47] Actually, after checking the monument, it is quite clear that the stone had too much room for only two letters and consequently the solution has to be different.

[41] *I. métriques* 114, with a complete bibliography (up to 1969), text, translation, commentary and photograph.

[42] So GUÉRAUD, 'Le monument d'Agrios', cit., 281.

[43] Cf. O. GUÉRAUD, 'Notes gréco-romaines', *ASAE* 35 (1935), 1-3. E. SCHÖNBAUER, 'Die rechtliche Stellung der Metropoleis im römischen Ägypten', *Epigraphica* 11 (1949), 126 wrongly identifies the dog as belonging to the cult of Hermes-Thoth, which would be exceedingly extravagant in such a monument which, with the exception of the canopic gods, is completely Greek.

[44] Only GUÉRAUD, 'Le monument d'Agrios', cit., 284 considers the verses divided by the *paragraphoi* separately.

[45] On this literary expedient see G. COSTA, 'Funzionalità e contesto nella lingua letteraria: gli incipit omerici del monumento di Agrios', *Studi e saggi linguistici* 29 (1989), 95-105.

[46] I have devoted a separate article to this inscription, 'Nuove riflessioni sul monumento di Ptolemaios Agrios a Panopolis' in *'Επιγραφαί. Miscellanea epigraphica in onore di Lidio Gasperini* (Tivoli, 2000), 275-290.

[47] On the economic importance and the use of persea trees in Egypt see B. KRAMER, 'Arborikultur und Holzwirtschaft im griechischen, römischen und byzantinischen Ägypten', *AfP* 41 (1995), partic. 220, 222 and 226-227; on the possible association persea-Perseus-Chemmis see S. AMIGUES, 'Sur le perséa d'Égypte', *Hommages à François Daumas* (Montpellier, 1986), 28; the religious and symbolic meanings of this plant are stressed by M. MALAISE, 'Le perséa, l'olivier, le lierre et la palme dans la religion égyptienne tardive', *Hermes Aegyptiacus. Egyptological studies for BH Stricker* (Discussions in Egyptology Special Number 2, Oxford, 1995), esp. 131-136.

But here I would like to draw attention at least to some of the more striking problems: the order of the poems, the type of this inscription, the chronology.

First, the order of the poems. There have been three different recontructions of the sequence of the texts, each made for internal reasons, that is trying to emphasize a presumptive 'logic narrative order'. The first editor, Milne followed by Guéraud and Bradford Welles,[48] proposed the sequence Ares, Poseidon, Zeus, Hades, presumably because in that way the first verse started with a self-definition (εἰμὶ μὲν ἐξ ἱερῆς στρατιῆς ὅπλοισιν ἀ<ρ>ωγός, etc.), and consequently interpreted "*tauta*" at verse 11 as the introduction, not the conclusion (as the grammar states!), of the list of Ptolemagrios' munificent actions. This is not very convincing.

Wilhelm suggested a different order: Zeus, Poseidon, Ares and Hades,[49] thus the tale would begin from the king of the gods, and with an invocation to the Emperor, which is more persuading according to the religious and social ideology presumably professed by the author. On the other hand, what cannot be easily accepted is that the direction of writing and reading would in this case be 'retrograde', going round from right to left.

But perhaps the most eccentric and strange hypothesis was made, on the basis of a pretended logical sequence of gods and poems, by Schönbauer, followed by Bernand:[50] they first read the narrow side of Poseidon, then Zeus, but here going back to the opposite side of the monument, or skipping a poem, to Ares and finally back to Hades. The explanation was that in this way the first poem started with on the one hand the partition of the world among the gods and a proclamation of the author's faith, on the other the author's name in his official and full form, a kind of self-presentation.

This is precisely one of the reasons why, in my opinion, this is the last poem of the series. Actually, I think that the more natural way to read the poems is to start from Zeus and go round to the right, in the normal way of following a text, to Hades, Ares and Poseidon, where we find the signature of the monument, at the end of a very common clause in verse-inscriptions ("If somebody asks you who has sculpted these words or who sweating has worked out this task, on the stone . . . name me correctly, the pious Ptolemaios and Agrios").

The second question is: what kind of inscription is this? The text does not give a clear answer: there is a praise of Ptolemaios as a benefactor of the community and as a pious and

[48] J.H. MILNE, 'Greek inscriptions from Egypt', *JHS* 21 (1901), 287-290; Id., *Greek inscriptions* (CGC, Le Caire, 1905), 48-50, nr. 9267; GUÉRAUD, 'Le monument d'Agrios', cit., 281, note 2 "Je conserve la numérotation donnée par Milne à chacune des faces. Elle est arbitraire, mais toute autre le serait autant"; C. BRADFORD WELLES, 'The Garden of Ptolemagrios at Panopolis', *TAPA* 77 (1946), 192-206.

[49] A. WILHELM, 'Die Gedichte des Ptolemagrios aus Panopolis', *Anzeiger, Österreichische Akademie der Wissenschaft Wien, Philosophisch-historische Klasse* (1948), partic. 302-303 (= *Akademieschriften zur griechischen Inschriftenkunde* III [Leipzig, 1974], 348-349).

[50] SCHÖNBAUER, 'Die rechtliche Stellung', cit., partic. 126-127; BERNAND, *I. métriques*, 450-451, who, however, prudently concluded :"Mais il faut avouer que le détail des textes demeure peu clair et qu'il est peut-être vain d'introduire de la logique dans la succession de ces poèmes".

virtuous man; it seems to have been written at least when Ptolemagrios was already advanced in age and his sons old enough to take part in his praise.

Milne, the first editor, did not define the monument: in his first edition he ruled out that the representation of the Canopi were connected with the dead[51] (he quoted Griffith's suggestion that there was an 'astrological idea' for the choice of the first deities on each side, Ra-Sun, Thoth-Moon, Osiris-Zeus, Geb-Saturnus). However, republishing the monument in the Cairo Catalogue Général, he applied the title "funerary stele".

Later, Guéraud, Wilhelm and Bernand preferred to consider it as part of a honorary monument,[52] erected perhaps in a garden, consisting also of other stones, one of which had been rediscovered in a Russian Museum, after publication from a photograph taken at Aboutig, by Schubart in 1903. This rectangular plaque originally about 1.50 m. wide (it has been carefully cut at the right and now is about 0.83), 0.51 high and about 6 cm thick has the same text of the Poseidon face; it is also noteworthy that on the left side of this stone there is a Min (of about 20 cm.), above whom is a cornucopia spouting two ears of wheat. I wonder what kind of architectural element this can be, and whether it can be of some help in deciding whether the pillar had a funerary or a honorary function.[53]

On the whole, I tend to consider the monument as a funerary one for the following reasons: first, the so called pillar could be a piece of an obelisk (in this case there had to be a cusp at the top, rather than the bust of some deity), a kind of small monument often placed in front of tombs; second, I wonder whether the 14 Egyptian gods on the canopic vases would be represented on a honorary monument (wholly unusual, by the way, in Egypt), while their presence would not be surprising in a funerary context; third, I believe, as I said above, that the phrase "If somebody asks you who has written . . . answer etc." sounds quite familiar as the final verse of an epitaph.[54]

The third puzzling problem is the chronology: Ptolemaios' inscription has been dated to the Augustan age by Milne, Wilhelm, Bernand on the basis of the acclamation of the emperor and (sic Bernand) the writing; De Ricci proposed the end of I AD; Schubart (for

[51] MILNE, *JHS*, cit., 289-290. On Osiris-Canopus, his typology and religious value, originally funerary, see now J. LECLANT – G. CLERC, s.v., *LIMC* VII (1994), partic. 129-130; incidently, the authors define there our inscription as "le monument funéraire d'Agrios", though the representation of the gods as canopi is not in itself an evidence of their funerary function.

[52] Cf. BERNAND, *I. métriques*, 450.

[53] GUÉRAUD, 'Le monument d'Agrios', cit., 287, tends to exclude that it could be part of the base of the pillar because "quoi qu'on puisse penser du niveau intellectuel d'Agrios, ce serait faire une insulte gratuite que de le soupçonner d'avoir gravé deux fois ses poèmes sur un même monument". I agree.

[54] See very similar expressions in the same collection of Egyptian verse-inscriptions *I. métriques*, nr. 70 (εἰ δὲ θέλε[ι]ς, γνῶναι δύνασαι πόσση πίσ[τ]ις | ἠδὲ χάρις, καὶ πῶς πάντες ὀδυρμὸς ἔχει. | δεῦρ' ἴθι καὶ ἐρώτησον Σομόη<λ>ον υἱὸν Δωρᾶτος | [τ]ίς, ποταπός), nr. 71 (– – –ΙΩΝ ἴχνος, εἰ θέλεις γνῶναι, – – –ΙC τῆιδε λαΐνῃ στήληι. – – –, χρηστὸς ἐν φθιτοῖς ἀνήρ), nr. 99 (ἐπεί μ' ἐρωτᾷς ὅστις εἰμὶ καὶ τίνων, σαφῶς ἐρῶ σοι · Πώπ<λ>ις εἰμὶ Ποπλίου). In this case, of course, the stele had to be part of a complex funerary monument as well, in which also the other poems were sculpted.

the fragment on the plaque), Guéraud, Welles thought it was a II/III century inscription, Wilcken even suggested the time of Aurelianus, and Schönbauer set a period between the reign of Antoninus Pius and 202, that is before the *boule* was given to the Egyptian towns.[55]

The different hypotheses stressed, to a greater or lesser extent, the references made to the emperor in the text, particularly in the poem of Zeus which starts with the acclamation in Homeric form "there be only one Cesar, great emperor, one master, one king to whom the son of Kronos gave the right". This ritual phrase is evidently inspired also by the religious invocations to the εἷς θεός, here presumably Ζεὺς Σάραπις (not far from Panopolis, in the Gebel Toukh we find such an acclamation)[56], and recalls the divinity and sovereignity of the emperor according to the *pietas* of his obedient subject, but no identification can be convincing, certainly Augustus no more than Commodus or Septimius Severus. Nor can the evergetic provisions provided twice a year by Ptolemagrios to 100 men in Panopolis (Hades' poem vv. 3-6) be literally interpreted to decide that the inscription reflects the society of a metropolis before the Severi. The use of words such as *archontes* or *ethne* could be technical or not: it is simply impossible to know.

Ptolemagrios definitely took part in a war or some military activity (Ares poem vv. 1 ff.), but it is, I think, much too bold to define him as a veteran who has retired to Panopolis, spending his time cultivating the land he bought with his *missio nummaria* and his money to obtain the gratitude and the approval of his fellows citizens:[57] the text doesn't allow it. He certainly was a distinguished citizen of Panopolis, but his social *status* is not revealed by the poems, nor were they intended to do so. Perhaps the presence of the Canopic representations of the 14 gods can exclude the Augustan era: it is not very persuasive that the very first representation of Osiris Canopus (and all the other divinities) was on a private monument, in Upper Egypt, and almost one century before the most ancient dated examples known, the Alexandrian coinage of 69 AD.[58]

[55] Cf. BERNAND, *I. métriques*, 445, note 1.

[56] SB I, 238 (Gebel Toukh, n.d.): Ἷς Ζεὺς Σέραπις καὶ Ἥλι(ο)ς Ἑρμανοῦβις. Many possible evocations or connections can be found in the complex religious thought of Roman Egypt see e.g. the recent study by W. FAUTH, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike* (Religions in the Graeco-Roman World 125, Leiden, 1995).

[57] This is the picture given by WELLES, 'The Garden of Ptolemagrios', cit, but already SCHÖNBAUER, 'Die rechtliche Stellung', cit., 121 observed that, on the basis of the inscription, it is not acceptable that Ptolemagrios had the Roman citizenship (or if he had it, that he did not mention his full name: metre could not be an excuse). Even his military experience could have been emphasized or exaggerated for 'poetical reasons'.

[58] Cf. J. WINAND, 'Les divinités canopes représentées par paires dans le monnayage alexandrin', *Egyptian Religion. The last thousand years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, Part* II (OLA 85, Leuven, 1998), 1079. LECLANT-CLERC, *LIMC*, cit., 129, seem to accept Bernand's dating and so consider Ptolemaios monument as a passage from the Egyptian funerary ideology to the new iconography. In my opinion, it is rather the final result of the creation of the new iconography.

I think that we are still obliged to admit that only the palaeography of the inscriptions (naturally both inscriptions, pillar as well as stele) can approximately date the monument, and the writing is II/III century AD.

Working-list of the Greek and Latin inscriptions from Panopolis *

Dedications

1. *SEG* 44, 1507 (Deir el-Abyad, II/I BC. Bingen, not IV/III BC. Wagner): to a king Ptolemy.
2. A. BERNAND, *Pan du désert*, nr. 1a (Wadi Bir el-Ain, 6th year, ptol.): to Pan Oreobates.
3. Ibid., nr. 3 (Wadi Bir el-Ain, 21st year, ptol.): to the Meter Theon Strateia, Ares Summachos, Zeus Olympios, Pan Sunstrateuomenos.
4. Ibid., nr. 4 (Wadi Bir el-Ain, 22st year, ptol.): to Pan Oreobates.
5. Ibid., nr. 8 (Wadi Bir el-Ain, ptol.): to Ammon.
6. Ibid., nr. 7 (Wadi Bir el-Ain, ptol.): probably a dedication.
7. Ibid., nr. 16 (Gebel Toukh, I AD.): verse inscription to Pan and the Nymphs.
8. *SB* V, 8317 (Tripheion, 23 AD.): dedication to Triphis for emperor Tiberius.

8a. É. BERNAND, *I. métriques* 117 (Gebel Toukh, I AD.): verse inscription by the same man (but it is more a *titulus memorialis*).

9. Ibid., nr. 79 (Panopolis, 109 AD.): to Pan for emperor Trajan.
10. É. BERNAND, *I. Louvre* 29 (Panopolis ?, 203 AD.): to an unnamed god.
11. *SB* V, 8917 (Panopolis, 238-244 AD.): to Hermes Trismegistos.
12. *SB* I, 237 (Gebel Toukh, n.d.): probably a dedication.
13. *SB* I, 238 (Gebel Toukh, n.d.): 'Only one Zeus Serapis and Helios Hermanoubis'.

Names, records of visit etc.

14. A. BERNAND, *Pan du désert*, nr. 2 (Wadi Bir el-Ain, 15th year, ptol.): name.
15 Ibid., nr. 5 (Wadi Bir el-Ain, 23rd year, ptol.): record of visit by the *hierophylax* Dexios and hunters.
16. Ibid., nr. 6 (Wadi Bir el-Ain, ptol.): name.
17. Ibid., nr. 6 (Wadi Bir el-Ain, ptol.): name.
18. Ibid., nr. 10 (Wadi Bir el-Ain, ptol.): name of a *politikos ippeus*.
19. Ibid., nr. 11a (Wadi Bir el-Ain, ptol.): names.
20. Ibid., nr. 1b (Wadi Bir el-Ain, christ.): names of monks.
21. Ibid., nr. 14 (Wadi Bir el-Ain, christ.): names of monks.
22. Ibid., nr. 13 (Wadi Bir el-Ain, christ.): name.
23. Ibid., nr. 12 (Wadi Bir el-Ain, christ.): name of monk.

* This list does not pretend to be complete, but it can help to evaluate the substance of the Greek epigraphical evidence.

24. Ibid., nr. 11b (Wadi Bir el-Ain, christ.): names.

Others

25-26. SEG 46, 2132 (Panopolis?, I/II AD.): love-spells.
27. SEG 43, 1124 (I-II AD., Panopolis or Triphion?): signal of a priest.
28. A. Bernand, *Pan du désert*, nr. 15 (Gebel Toukh, I AD.): prohibition of pissing.
29. E. Bernand, I. métriques 114 (II/III AD.): inscriptions of Ptolemaios-Agrios.
29a. E. Bernand, I. métriques 115 (II/III AD.): inscription of Ptolemaios-Agrios.

Funerary inscriptions

30. *SB* V, 8804 (Panopolis, rom.): bilingual for *L. Cornelius Saturninus*, 5 years old.
31. *SB* V, 8326 (Sohag, Hamalijeh, n.d.): for Hermias.

Christian inscriptions

32. *SB* III, 6311 (Deir el Abiad, ca 450): *titulus memorialis* of the *comes* Caesarius son of Candidianus, the founder of the church.
33. LEFEBVRE, *I. chrét. Ég.* 237 (Deir el Abiad, n.d., post IV): Gloria and Te deum.
34. *SEG* 32, 1588 (Wadi Bir el-Ain, VI/VII): invocation to Christ.
35. *SEG* 43, 1128 (Wadi Bir el-Ain, VI/VII): prayer to Saint George.

Christian funerary inscriptions

36. *SEG* 41, 1633 (Panopolis, IV/V): stele.
37-39. *SEG* 43, 1125-1127 (Panopolis, IV-VI).
40. *SB* VIII, 10058 (Panopolis, V?): stele.
41. *SB* VIII, 10059 (Panopolis, VI?): stele.
42. *SEG* 45, 2130 (Panopolis, VI?): stele.
43. *SB* IV, 7304 (Panopolis? n.d.).
44. *SB* IV, 7305 (Panopolis? n.d.): stele.
45. *SB* IV, 7316 (Panopolis? n.d.): stele.
46 *SEG* 31, 1521 (Panopolis? n.d.): stele.
47. *I. Brooklyn* 31 (Panopolis? n.d.): stele.
48-160. LEFEVBRE, *I. chrét. Ég.* 238-350 (nr. 340 = SEG 28, 1478).

Attributions

161. A. BERNAND, *I. Th. Sy.* 250.

Falses

162. *SEG* 18, 698 (II/III AD.): philosophical text.
163. A. BERNAND, *Pan du désert*, nr. 82: text on the games.

Latin inscriptions

164-168. *CIL* III, 12066-12070 (Gebel Toukh, rom.).

MARK DEPAUW

THE LATE FUNERARY MATERIAL FROM AKHMIM

In 1884 Gaston Maspero discovered the necropolis of Akhmim, and quite a discovery it was. His report mentioning thousands of bodies and their accompanying funerary equipment suggests a chaos of an almost apocalyptic order. The material apparently overwhelmed the excavators, but the local population and some state officials sensed an opportunity and seized it. The more unfortunate mummies were sold to paper manufacturers or ended up as fuel for the Egyptian railways; much of the more aesthetically appealing funerary apparel was sold to visiting travellers. Only few items ever made it to the inventory of the Egyptian Museum in Boulaq.[1]

The result is that more than a century later the material from Akhmim is spread all over the world. Private as well as museum collections, in every continent of the globe, contain Ptah-Sokar-Osiris statues, papyri, stelae, offering tables, Isis and Nephthys statuettes, canopic chests, mummies, cartonnage, funerary beds, coffins, and even sarcophagi from Akhmim. A short look at the relevant section of the Porter-Moss topographical bibliography will amply illustrate this,[2] and the various places I will mention later can also testify to the geographical diversity.

To bring the material back together is a very tempting undertaking, but the sheer quantity of objects and the geographical spread are important logistic difficulties and call for some restrictions. First of all inscribed artefacts, giving the name of the owner in hieroglyphs or Demotic, will form the core of the study. Their Akhmimic provenance is often easier to determine, and the texts provide better opportunities to connect various pieces belonging to one and the same person. Uninscribed objects will only be included if there are really good reasons to assume that they come from Akhmim. Furthermore the emphasis lies on material from the Ptolemaic period, but since exact dating is often problematic, it seems better to include everything between roughly the Third Intermediate Period and the early Roman time. Even those limitations are not entirely unproblematic.

---

[1] For a survey of the excavations and of the present state of the tombs, see K.P. KUHLMANN, *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim* (SDAIK 11, Mainz, 1983). See also M. DEWACHTER, 'Téos, le prêtre égyptien du Musée de Bourges', *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry* 88-89 (March-June 1987), 9-28.

[2] *PM V. Upper Egypt: Sites* (Oxford, 1937), 17-26.

The ultimate goal of the project is not only to assemble the pieces of this giant jigsaw-puzzle and reconstruct the funerary apparel of some sacerdotal families, but also to use the information provided by titles and genealogical links for the study of religion and temple administration.

For the time being, however, I have not yet reached this stage, and am still gathering together published and unpublished material from Akhmim. As a consequence this paper can only be a preliminary presentation, although I hope the first results will demonstrate its usefulness.[3]

Obvious starting points for the Filemaker Pro database were the data from the *Catalogue General* publications by Kamal and the section on Akhmim in Peter Munro's *Spätägyptischen Totenstelen*, with the additions and corrections by de Meulenaere, Limme, and Quaegebeur.[4] This was followed by a survey of various other publications, especially museum and exhibition catalogues. Of course all objects with an alleged provenance from Akhmim are included in the database, but certainly initially I have opted to create a new index card for every object of which I feel that it might just possibly come from Panopolis.

This raises an important point: how can objects without certified provenance be attributed to Akhmim? External information is as always to be used with extreme caution, because perhaps more often than not the alleged provenance of an object as suggested by the antiquities trader is incorrect.[5] But one element that is harder to falsify is the date when an item was purchased. Certainly in the late 1880s and the 1890s the dealers must have had plenty of Akhmim-loot on offer, and all items whose original acquisition can be traced back to that period should be even more closely examined for a possible Panopolitan origin.

Stylistic criteria have been thoroughly investigated for the stelae by P. Munro, and it has emerged that Akhmim, like other Late Pharaonic and Graeco-Roman sites, has its own traditions in the use of material, type of epigraphy, genre of representations and layout of text. Recently the cartonnage from Akhmim has also been analysed in a similar vein.[6]

---

[3] The idea of gathering the inscribed funerary material from Akhmim from roughly the Third Intermediate Period until the early Roman time was suggested to me by Prof. Willy Clarysse and endorsed by Prof. Herman de Meulenaere. Both have promised logistic support, and I am sure that I will benefit enormously from their knowledge of unpublished material dormant in museums around the world.

The project is undertaken as subject of the Lady Wallis Budge Junior Research Fellowship in Egyptology at University College, Oxford, which I have held since October '97.

[4] A.B. KAMAL, *Stèles ptolémaiques et romaines* (CGC, 2 vol., Le Caire, 1904-1905); id., *Tables d'offrandes* (CGC, Le Caire, 1909); P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen* (ÄF 25, Glückstadt, 1973), 117-154; 312-328; H. DE MEULENAERE – L. LIMME – J. QUAEGEBEUR, *Peter Munro, Die spätägyptischen Totenstelen: index et addenda* (Bruxelles, 1985).

[5] Occasionally, however, the information in the museum archives is more than convincing enough. For an example, see the Swansea mummy and sarcophagus mentioned below.

[6] A. SCHWEITZER, 'L'évolution stylistique et iconographique des parures de cartonnage d'Akhmim du début de l'époque ptolémaïque à l'époque romaine', *BIFAO* 98 (1998), 325-352.

The actual contents of the inscription can also provide a clue to determine its provenance, especially in longer texts such as the stelae (studied by M.-T. Derchain-Urtel)[7] or papyri (see the paper of M. Mosher in this volume).[8] Often the presence of local gods is one of the clearest indications. By far the most important divinity worshipped at Panopolis is the ithyphallic Min, who is eponymous for the city and the nome, both in Egyptian and in Greek. Occasionally Min is called *nb P* or *Ipw* 'lord of Akhmim' or *nb Snw* 'lord of Senut', geographical terms that will be dealt with elsewhere in this volume.[9] The female companion of Min can be Isis, Apret-Isis or Triphis, and the third part of the local divine triad is normally a form of Horos, such as Harendotes or Haroeris, or in a later period the god Kolanthes. Divinities from the Osiris cycle, such as Osiris himself, Isis and Nephthys, Anubis and Ptah-Sokar-Osiris are also common. Other gods, such as Thoth, Neith, Khonsu, Onuris-Shu, Amon, and Hathor are all far less frequent.[10]

The worship of the local gods is also reflected in the titles borne by people from Akhmim. Many of course refer to Min, and the classic book by H. Gauthier, *Le personnel du dieu Min*, never replaced for the period after the Old Kingdom, is very useful indeed.[11] The ubiquitious title is , the reading of which has long been uncertain, but which is now commonly read as *sm3ty* and often translated as 'stolist'.[12] Other examples of Min-titles are *sš n mḏ3-ntr n Mn* 'scribe of the divine book of Min', *ḥm-ntr tpy / 2-nw / 3-nw / 4-nw n Mn* 'first, second, third and fourth prophet of Min', or *ḥm-ntr wḥm n Mn* 'heralding prophet of Min'. In this context Min is often accompanied by Horos and Isis, perhaps even to form a syncretistic Menarès.[13] It is unclear if the title *wr Snw* 'great one of Senut' should also be connected to the same divinity.

---

[7] M.-T. DERCHAIN-URTEL, *Priester im Tempel. Die Rezeption der Theologie von Edfu und Dendera in den Privatdokumenten aus ptolemäischer Zeit* (GOF IV 19, Wiesbaden, 1989).

[8] See below, pp. 201-209.

[9] See also H. GAUTHIER, 'Notes géographiques sur le nome panopolite', *BIFAO* 4 (1904), 39-101; 10 (1912), 89-130; 11 (1914), 49-63.

[10] See J. KARIG, 'Achmim', in: *LÄ* I (1975), 54-55; S. SAUNERON, 'Persée, dieu de Khemmis', *RdÉ* 14 (1962), 53-57, esp. 53 n. 2.

[11] H. GAUTHIER, *Le personnel du dieu Min* (RAPH 3, Le Caire, 1931). For the earliest period there is now A. MCFARLANE, *The God Min to the End of the Old Kingdom* (The Australian Centre for Egyptology: Studies 3, Sydney, 1995).

[12] The title *sm3ty* is also found in Thebes, Coptos, and other localities. For a *sm3ty W3s.t*, see S. ABD EL-LATIF, 'The Foot of a Painted Wooden Coffin of Bes-en-Mout, the Priest of Monthu at Thebes', *GM* 170 (1999), 5-10, esp. 7-8; for a *sm3ty* with a more specific function, see C. TRAUNECKER, in: W. CLARYSSE – A. SCHOORS – H. WILLEMS (eds.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, 2 vol. (OLA 84-85, Leuven, 1998), 1200 n. j. The Greek equivalent stolist refers to his vestimentary responsabilities in the daily ritual of the cult statues, in this case relating to Min: see G. VITTMANN, 'Stolist', in: *LÄ* VI (1986), 63-65.

For the combination of titles, see J. ASSMANN, *Das Grab des Basa (Nr. 389) in der thebanischen Nekropole. Grabung im Asasif, 1963-1970, Band* II (AVDAIK 6, Mainz, 1973), 18 & 20.

[13] See H. DE MEULENAERE, 'Prophètes et danseurs panopolitains à la basse époque', *BIFAO* 88 (1988), 41-47.

The prominence of the local god Min is also illustrated by the female titles, in Akhmim almost invariably *iḫy.t n Mn* 'musician of Min'. Occasionally it is specified that someone is *nfr.t* 'good musician', but this was probably dependent on the date of the monument rather than on intrinsic qualities of the musician. The few other titles attested are also in the world of show-business, if this is not too irreverent for a *šmᶜ* 'instrumentalist', *ḥs.t* 'singer', or *ihb* 'dancer' in the service of Min.

Fewer titles refer to the two other members of the local triad. Horos is primarily found in the quite common title *ḥm Ḥr* 'servant of Horos',[14] whereas *ḥry-sšt3 mw.t-ntr* 'in charge of the mysteries of the mother of the god' should probably be connected with Min's female consort. The title *sm3ty* is often combined with others referring to offices in the area around Akhmim, such as *imy-is*, the priest of *Šw-Tfn.t* in This, *ḥsk*, the priest of Osiris in Abydos, and *ḥpt-wḏ3.t*, a less clear title found in the service of several gods.[15] Of the other gods perhaps Thoth, who has dancers and prophets in his service, should be mentioned.

As could be expected, the god Min is also prominent in the onomastics of the inhabitants of Panopolis. Many men are called *Ns-Mn*, *Šp-Mn*, or *P3-dy-Mn*; many women *T3-dy-Mn* or *T3-šr.t-Mn*. Other popular theophorous names include Isis (*Is.t-wr.t*), Triphis (*Ta-Trp*), Horos (*Ḥr*, *Ns-Ḥr*, and *Ir.t-Ḥr-r.w*), but also Mout (*Mw.t-ḥtp*), Shu (*Ns-Šw* or *Wḏ3-Šw*), Tefnut (*Ns-Tfn.t*), and Mehit (*Mḥ.t-wsḫ.t* or *T3-šr.t-Mḥ.t*). Other common names are *Ḏd-ḥr* for men and *Psḏ.t* for women. Any of these names now is intercepted by my Akhmim-radar, and a combination of them within one genealogy sets off a general alert. But I am afraid like the fire brigade I often have to pull out for false alarm, and the database yields no prosopographical identifications with Akhmim-pieces. Since future emergence of one such link can, however, not be excluded, unlike the firemen who hope they never have to return to the place of a false alert, I do hope that one day something will enable me to label the object as Panopolite on more grounds than just pure speculation.

Once the Akhmim-provenance of an object has been determined, a logical next step is to try and assign it to a specific period. Unfortunately there are only few exactly datable documents in the funerary material from Akhmim. Some of the stelae can probably be identified as Saitic, but for the later periods the material is scarce. Two stylistically isolated stelae can be placed between 393 - 380 BC, and 221 - 203 BC respectively.[16] The appearance of the title 'priest of the beneficient gods' (Ptolemy III and Berenike II ?) on an offering table suggests a date for it after 243 BC.[17] A Demotic stela of a stratègos *Ḥr-mḥ=f* son of *Pa-n3-*

[14] Generally in this form rather than in the fuller *ḥm Ḥr wr w3ḏty*. For the title, see O. PERDU, 'À propos de la statue milanaise du vizir Harsomtousemhat', *BIFAO* 88 (1988), 148-149.

[15] For these titles, see e.g. J. ASSMANN, *Das Grab des Basa*, 20, with further references.

[16] Leiden VII, 8 and BM 1431: see P. MUNRO, *Totenstelen*, 120-125.

[17] BM 1215. See E.A.W. BUDGE, *A Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture)* (London, 1909), 278 no. 1036. For the chronological implications of *n3 ntr.w mnḫ.w*, see P.W. PESTMAN, *Chronologie égyptienne*

wršw has a double date, which has been connected with the co-regency of Ptolemy VI and Kleopatra II (161/160 BC), but should perhaps rather be linked with that of Kleopatra VII and Caesarion (32 BC).[18] In combination with palaeographical criteria a mummy case dated to a 'year 33' suggests Augustus (3/4 AD) for its date.[19] At the other side of the spectrum there is the puzzling stela dated under the Roman emperor Hadrian (117-138 AD), which seems to be a complete anomaly in the development.[20]

In the absence of absolute dates for the objects, their chronology is generally based upon stylistic and iconographical criteria. P. Munro has thus developed a seriation for the stelae of what he calls 'Group II', in the form of subdivisions C, D, E, and F. Most of these he dates to the third century BC, but some also to the second and first. Similarly A. Schweitzer distinguishes three groups for the cartonnage elements: Ptolemaic, transitional, and Roman. Alternative criteria to determine the age of certain groups of objects focus on the text: M. Smith applies Demotic palaeography to the inscriptions on some of the mummy cases and arrives at a late Ptolemaic or early Roman date;[21] in this volume M. Mosher argues that in view of the textual tradition a late Ptolemaic or Roman date is most likely for the Book of the Dead papyri; and M.-T. Derchain-Urtel suggests on the basis of the palaeography and orthography of a group of stelae that they are Roman rather than Ptolemaic. Other possible dating criteria include the evolution of titles or modern techniques such as radiocarbon dating.[22]

d'après les textes démotiques (332 av. J.-C. - 453 ap. J.-C.) (P. L.Bat. 15, Leiden, 1967), 28 (Ptolemy III & Berenike II) & 62 (Ptolemy VIII and co-rulers).

[18] Cairo JE 55941. The most recent edition is A. FARID, *Die demotische Inschriften der Strategen* (San Antonio, 1993), 49 no. XVIII, but the stela has been redated in M. CHAUVEAU in 'Un stratège indigène contemporain de la dernière Cléopâtre', *RdÉ* 50 (1999), 272-4.

[19] The coffin (Carnegie Museum, Pittsburgh no. 22266-1b) was published by D.C. PATCH, *Reflections of Greatness. Ancient Egypt at the Carnegie Museum of Natural History* (Pittsburgh, 1990), 101-102 no. 82. The inscription was edited by R. JASNOW, 'Demotic Texts from the Carnegie Museum of Natural History', *Enchoria* 17 (1990), 95-96; after M. SMITH, 'Dating Anthropoid Mummy Cases from Akhmim: The Evidence of the Demotic Inscriptions', in: M.L. BIERBRIER (ed.), *Portaits and Masks. Burial Customs in Roman Egypt* (London, 1997), 66-71, a date at the end of the second century AD is out of question, but personally I do not exclude a date under Ptolemy IX. Christina Riggs, who is preparing a doctoral thesis on funerary art of Hellenistic and Roman Egypt at Oxford, assures me that such an early date is plausible on the basis of stylistic criteria. Compare a similar cartonnage coffin (Berlin 13463) with a Demotic inscription, ascribed by the editors to the first century BC, also from Akhmim (rather than Hawara as said in the publication): see R. GERMER, *Das Geheimnis der Mumien. Ewiges Leben am Nil* (München - New York, 1997), 74 no. 78.

[20] Berlin 22489. Published by A. SCHARFF, 'Ein Denkstein der römischen Kaiserzeit aus Achmim', *ZÄS* 62 (1927), 86-107. For a poetical evocation of the *Sitz im Leben* of this stela, see P. DERCHAIN, *Le dernier obélisque* (Bruxelles, 1987).

[21] M. SMITH, 'Dating Anthropoid Mummy Cases from Akhmim: The Evidence of the Demotic Inscriptions', in: M.L. BIERBRIER (ed.), *Portraits and Masks. Burial Customs in Roman Egypt* (London, 1997), 66-71.

[22] The institution of a fifth phyla in 238 BC could be a convenient terminus ante quem for titles referring to the four phylae constituting the clergy of some priesthoods, for example in *sm3ty 4*. It has been suggested that the title *rḫ nsw* 'a known one of the king' is not found after the Greek conquest: see H. DE MEULENAERE, 'Un titre memphite méconnu', in: *Mélanges Mariette* (BdÉ 32, Le Caire, 1961), 285-290, esp. 285 n. 5. For an

All these approaches have their merits but, as some of the authors mentioned above have stressed, it should be kept in mind that there are cross-links between the various kinds of objects, even for non-provenanced material acquired on the antiquities market. No doubt the funerary equipment of the wealthier citizens consisted of objects from several categories which can be brought back together.

Certainly one should be extremely cautious in doing so because of the ubiquitiousness of certain names. The owner's genealogy is very important to avoid unsound prosopographical connections. Unfortunately, however, the information on most of the objects is curtailed and only the name of the deceased and that of father and mother are mentioned. Papyri for example are often very succinct when identifying their owner. Occasionally coffins or stelae are inscribed with elaborate genealogies going back several paternal generations, but these can reveal another difficulty. The tradition of calling the first male child after his paternal grandfather leads to identical 'short' genealogies if the name of the mother is omitted. Moreover there is always the possibility of mistakes made by the scribes of the inscriptions,[23] or perhaps not surprisingly carelessness when describing the succession of great-great-grandfather, great-great-great-grandfather, and great-great-great-great-grandfather.[24]

Titles are another means of distinguishing people with the same name. Some of these, however, are so common that they can hardly be used for this purpose. Another problem is that very often the titulature of one and the same individual is not uniform, not even on a single object.[25] Therefore titles can help to establish or confirm a connection, but their absence can never contradict identity of namesakes.

Despite all these pitfalls, prosopographical connections can be discovered and several have already been identified by various authors.[26] A full survey falls outside the scope of this preliminary article, and I will limit myself to one group mentioned by P. Munro in his study

account of the possibilities of radiocarbon dating in Egypt, see F.A. HANSON – S.W. ROBINSON, 'High-precision Radiocarbon Chronometry of Ancient Egypt, and Comparisons with Nubia, Palestine and Mesopotamia', *Antiquity* 61 (1987), 119-135.

[23] Thus the scribe of the cartonnage of a mummy in Bourges has made a mistake which would have gone unnoticed if the accompanying coffin had not corrected it. See M. DEWACHTER, 'Teos, le prêtre égyptien du musée de Bourges', *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry* 88/89 (Mars-Juin 1987), 9-31.

[24] See P. MUNRO, *Totenstelen,* 121-124 for the variation in the family tree of Louvre C 291, Meux 51, and Cairo 22147.

[25] See e.g. note 41 below or J. ASSMANN, *Das Grab des Basa*, 18.

[26] For a full prosopography of people bearing titles in Ptolemaic Egypt, see the *Prosopographia Ptolemaica* by W. PEREMANS – E. VAN 'T DACK et al. (Studia Hellenistica, Leuven, 1950-1981) (abbreviated as *PP* in the following). At present it is being reorganized as a relational database on computer and it will be available on the Internet.

of the funerary stelae, the family of Teos and Pesedjet.[27] He lists a stela belonging to their son Horos (Cairo 22059), an offering table and a stela for his brother Amasis (Cairo 23171 and 22070 respectively), and for a third brother *Ḥr-rsn* an offering table and 'wooden naoi', probably canopic chests (Cairo 23168 and A 9095/6/7 or JdE 30398/JdE 28848/temp. 4/12/24/7 respectively).[28] Rather than by the popular names of father and mother, the connection is established by the titles. Most of these people are *sm3ty*, *imy-is*, and *ḥsk*, which are so common that no conclusions can be drawn from them. Less frequent is the title *fkty* 'the bald one',[29] but most interesting are the titles *sš mḏ3-ntr* 'scribe of the divine book' and *sš bi3t* 'scribe of oracles' (the correct reading rather than *sš mnḫ*). The latter is also found in the family that usurped the 26th dynasty tomb of Ankh-Hor in Thebes.[30] In this case a fourth century date was suggested, and possible identifications with officials appearing in Demotic tax-receipts even suggest the Macedonian or early Ptolemaic period.[31]

This dossier can be expanded by several other pieces in various collections. A first one is a canopic chest kept in St-Petersburg, bearing inventory number 18726.[32] It belongs to *I3ḥ-ms* son of *Ḏd-ḥr* and *Psḏ.t*, and both father and son are *sm3ty, imy-is, ḥsk*, and *sš mḏ3-nṯr* 'scribe of the divine book'. An identity with the above mentioned Amasis is at hand. An exhibition catalogue in Vienna shows a canopic chest with inventory number ÄS 6611, belonging to a Hor son of Djedher (no mother's name is provided) with similar titles, including the famous 'scribe of oracles'.[33] In neither of these cases any link was made with Akhmim in the publication, unlike a further addition in the possession of the National Gallery in Victoria, Australia. The Ptah-Sokar-Osiris statue (D98/1982) with the name of Horos son of Teos, again with the title 'scribe of oracles' for the son and 'scribe of the

[27] P. MUNRO, *Totenstelen*, 125-126. Teos is listed in the *PP* as III 6223, 6224, 6232 and IX 6223b; Pesedjet as *PP* III 7183 and 7185. Their offspring is listed as *PP* III & IX 5432 (Amasis), III 6291 (Horos), III 6224 (Harnesou), and IX 6020b (Harmais).

[28] The stelae and offering tables have been published by KAMAL in the *CGC*, the canopic chests are unpublished.

[29] See for this priest P. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825* (Bruxelles, 1965), 66-75, with a list of examples on 73-74.

[30] M. BIETAK – E. REISER-HASLAUER, *Das Grab des ᶜAnch-Hor, Oberhofmeister der Gottesgemahlin Nitokris* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie 7, Wien, 1982), vol. 2, 255-256. The title *sš bi3t* seems to disappear in the second half of the Ptolemaic period (personal communication H. de Meulenaere).

[31] M. DEPAUW, *The Archive of Teos and Thabis from Early Ptolemaic Thebes (P. Brux. dem. inv. E. 8252-8256)* (Monographies Reine Élisabeth 8, Turnhout BE, 2000), 176-8.

[32] The object is depicted in a picture book of the museum showing it as number 137: N. LANDA – I. LAPIS, *Egyptian Antiquities in the Ermitage* (Leningrad, 1974).

[33] W. SEIPEL, *Götter, Menschen, Pharaonen: 3500 Jahre ägyptische Kultur. Meisterwerke aus der Ägyptisch-Orientalischen Sammlung des Kunsthistorischen Museums Wien* (Speyer, 1993), 296 no. 242.

divine book' for the father, was connected to the remainder of the owner's funerary material.[34]

A further possibility is found in the list with owners of funerary papyri in the British Museum drawn up by Quirke, where BM 10479, an elaborate hieroglyphic Book of the Dead, is no. 72.[35] It belongs to a 'scribe of the oracle and stolist' *Ḥr*, son of the stolist *Ḏd-ḥr* and a woman whose name is transliterated as Sebat. The title *sm3ty* borne by both father and son suggests that this papyrus comes from Akhmim, and this had already been recognised by Munro. He connected it with another Book of the Dead (Berlin 10477) on the basis of stylistic criteria.[36] But it is the rare title 'scribe of oracles' which strongly suggests that this Horos son of Teos belongs to the same family discussed here. The only contra-indication against identifying him with the owner of the stela Cairo 22059 is the name of the mother, Sebat.[37] The solution to this problem comes from the Swansea Museum in Wales. While preparing this paper for publication I learnt from A. Donahue that their collection contains a coffin, cartonnage, and mummy belonging to a scribe of oracles Horos son of Teos and Sebat, listing an elaborate genealogy.[38] A close kinship between Horos son of Djedher and Pesedjet on the one hand and Horos son of Djedher and Sebat on the other seems at hand, but confirmation must wait until the coffin has been published.

A further member of this family may be the *sm3ty Ḥr-m-ḥb*, son of a *sm3ty Ḏd-ḥr* and *Pst* whose Book of the Dead used to be part of the Omar Pacha collection (408).[39] On a funerary papyrus the absence of the title *sš bi3t* is not too surprising, and the style of the document and the identical names of the parents argue for a connection with this group. The canopic chest of this same Harmais kept in Berkeley (Hearst (formerly Lowie) Museum of Anthropology inv. 5-509) is still unpublished.

[34] Published by C.A. HOPE, 'A Head of Nefertiti and a Figure of Ptah-Sokar-Osiris in the National Gallery of Victoria', *Art Bulletin of Victoria* 24 (1983), 47-62, esp. 47-53. For a colour photograph, see id., *Gold of the Pharaohs* (Sydney, 1988), 72-73 no. 21.

[35] S.G.J. QUIRKE, *Owners of Funerary Papyri in the British Museum* (British Museum Occasional Papers 92, London, 1993), 39. For colour photographs of certain vignettes, see C. ANDREWS – R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, London 1985: the relevant pages are mentioned in QUIRKE, *Owners*, 74 no. 72.

[36] For the Book of the Dead tradition at Akhmim, see the paper of Malcom Mosher, below p. 201-209.

[37] The name is mentioned in H. RANKE, *Die ägyptischen Personennamen* (Glückstadt – Hamburg, 1935-1952), but only with references to MK examples: vol. 1, 303, 11.

[38] All of these are unpublished, but an information leaflet available in the Museum prints interesting archival material, amongst which a letter from the donator, Sir Francis Grenfell to the local newspaper *The Cambrian*, published 2.11.1888. In it he describes the mummy as belonging to 'Taut-Heru, son of a man called Uteb-Tet-Hea. (. . .) His mother's name was Sebt Tuat. All his family for five generations were Scribes and Priests.' He furthermore mentions a leather hypocephalus found under the head of the mummy.

The correct reading of the name and patronymic as Hor son of Djedhor was first given by A.B. LLOYD in his obituary of Kate Bosse-Griffiths in *JEA* 84 (1998), 192.

[39] ANONYMI, *Collection de Feu Omar Pacha Sultan. Catalogue déscriptif, I. Art égyptien; II. Art musulman* (Paris, 1929), pl. LXVI.

The funerary apparel of this family, consisting of stelae, offering tables, canopic chests, funerary papyri, mummy cases, and Ptah-Sokar-Osiris statues, has thus been dispersed over collections in Cairo, Swansea, London, Vienna, St. Petersburg, Berkeley, and as far away as Victoria, Australia. There is considerable difference in quality between the various pieces of the funerary furniture of this family, at least to our aesthetic appreciation. The offering tables and the stelae, described by Kamal as being of 'facture très négligée' and 'style négligé', are in stark contrast with the gilded Ptah-Sokar-Osiris statue or canopic chest of Horos.[40] The group (see figure 1) furthermore illustrates the difficulties as described above, such as identical names within one family, inconsistency in titulature between the various pieces of funerary furniture, or the considerable variation even within the context of a single object.[41]

These prosopographical connections may not provide an absolute date, but they do illustrate the danger of dating on stylistic criteria without looking at this kind of cross sections. Thus the papyrus BM 10479 is situated in the Late Period by Quirke, probably on general impression, whereas the Roman period is suggested by Shorter on the basis of the shape of an amphora in one of the vignettes.[42] By combining the stylistic criteria in all the pieces related with another group, Munro proposes a date between 250 and 230 BC. I would not like to be pinned down on an all too precise date for the time being, although somewhere in the fourth - third century BC seems probable enough to me.

The prosopographical scope should also be widened outside the hieroglyphic funerary material. Theoretically absolute dates could be provided by connections with the Demotic papyrus-contracts from Akhmim. The problem is that only relatively few documents from Ptolemaic Akhmim or earlier have been published.[43] Moreover the contracting parties often

[40] The same contrast in 'quality' can be observed in Munro's group 3, mainly based upon the name *P3-ṯḥ / P3-dḥ* (*Totenstelen*, 125-126). It consists of two stelae, Cairo 22072 and 22094, of father and son (*P3-ṯḥ* and *Ḥr-m-ḥb*) respectively; the offering table Cairo 23196 belonging to the son; and the stela BM 1294 dedicated to a *Ḥr-p3-Is* son of *P3-dḥ*, probably another son of the same family.

[41] Thus on his canopic chest in Vienna Horos is identified five times:
1. *sm3ty imy-s* (sic) *sš bi3t Ḥr*
2. *sm3ty imy(-is) ḥsk fkty sš bi3t Ḥr*
3. *sm3ty imy(-is) ḥsk fkty sš bi3t Ḥr*
4. *sm3ty imy(-is) ḥsk sš bi3t Ḥr s3 n sm3ty imy(-is) ḥsk Ḏd-ḥr*
5. *sm3ty imy(-is) ḥsk fkty sš bi3t Ḥr s3 n sm3ty imy(-is) Ḏd-ḥr*

[42] For Shorter's dating, see P. MUNRO, *Totenstelen*, 125, refuted on 148ff.

[43] Contracts from Akhmim include marriage settlements such as P. Cairo dem. II 30601, P. Mainz (230 and 221 BC respectively; E. LÜDDECKENS, *Ägyptische Eheverträge* (ÄA 1, Wiesbaden, 1960), no. 17 & 21), and P. Berlin P. 23506 (214/213 BC; see K.-TH. ZAUZICH, 'Neue demotische Papyri in Berlin', in: W. VOIGT (ed.), *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. Bis 27. Juli 1968 in Würzburg* (ZDMG Suppl. 1, Wiesbaden, 1969), vol. 1, 45; photograph in S. SCHOSKE et al., *"Anch". Blumen für das Leben. Pflanzen im alten Ägypten* (Exh. cat. München, 1992), 196 no. 122). Furthermore there are the *donatio propter mortem* P. Moscow 123 (71/70 BC), published by M. MALININE, 'Partage testamentaire d'une propriété', *RdÉ* 19 (1967), 67-85; the report of a trial

are people of lower status than the owners of the stelae and the other funerary material. This would perhaps not be the case for the Demotic graffiti of the area, but these remain largely unpublished. The exception is an inscription commemorating the opening of a quarry in Gebel el-Sheikh el-Haridi (midway between Akhmim and Qaw el-Kebir) under Ptolemy XIII (71/70 BC).[44]

It may be clear that much work remains to be done. The Akhmim material dormant in various museums around the world has to be disclosed, the objects should be prosopographically connected and chronologically anchored. To accomplish some of these desiderata I hope to emulate Isis, wandering around and looking for the "disiecta membra" of Akhmim, gradually fitting them together and eventually restoring the tombs and mummies to their former glory. Who knows one day I will even give birth to a healthy publication.

Addendum

After the deadline for this contribution had expired, H. de Meulenaere showed me the article of C. COZZOLINO, 'Recent Discoveries in Campania', in: R. PIRELLI (ed.), *Egyptological Studies for Claudio Barocas (Istituto Universitario Orientale. Departimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi. Serie Egittologica* 1, Napoli, 1999), 21-36. The fragmentary naophorous statue published as no. 1 (21-25, plate 1),[45] found in Cumae in what probably was an Isis-sanctuary dated between the 1st century BC and the 2nd century AD, should no doubt be connected to the above family of scribes of oracles. It belongs to a 'scribe of oracles, chief of the *wab*-priests of Sekhmet, (. . .), prophet of Thoth-who-resides-in-the-house-of-life, first prophet, scribe of the divine book Inaros, son of *sm3ty imy-is* Amasis, born by the lady of the house and sistrum player of Min [. . .]'. The titles *imy-r3 wᶜb.w n Sḫm.t* and *ḥm-ntr Ḏḥwty ḥry-ib pr-ᶜnḫ* are also found in the Cairo stela 22070 belonging to Amasis, which shows that the Inaros whose statue eventually came to rest in Italy is very likely his son. The Roman use of an Akhmimic statue adds an entirely new dimension to the Panopolite 'diaspora'.

P. Berlin P. 23508 (third century BC), most recently discussed by H.-J. THISSEN, 'Zwei demotische Prozeßprotokolle', *EVO* 17 (1994), pp. 287-288; and P. Berlin P. 23509 (see *Cat. Ägyptisches Museum Berlin (Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz)*, 1967, 125 no. 1124). New material from cartonnage in Turin has been mentioned by V. Massa in her paper at the 7th International Conference of Demotic Studies in Copenhagen, 1999.

[44] Published by W. SPIEGELBERG, 'Eine neue Urkunde über die Eröffnung eines Steinbruches unter Ptolemaios XIII', *ZÄS* 51 (1913), 65-75. U. Kaplony Heckel has surveyed the Demotic graffiti of Akhmim, but the material remains unpublished due to problems with the photography (personal communication).

[45] Stylistically very similar to the statue kept in Bonn published in this volume, pp. 29-44 above.

Figure 1: A Family of Scribes of Oracles

Owner	Source	Type	Name	Titles
Amasis	Cairo 23171	OT	Amasis	*sm3ty·imy-is ḥsk fkty imy-r3 ḫ3s.t ḥm-ntr Ḏḥwty ḥr-ib pr-ᶜnḫ (?) sš mḏ3-nṯr n Mn*
			Teos	*sm3ty imy(-is) ḥsk sš mḏ3-nṯr n Mn*
			Pesedjet	*iḫy.t n Mn*
Amasis	Cairo 22070	Stela	Amasis	*Wsir sm3ty imy-is ḥsk iḫb ḫry-ḥb ḥr n Mn fkty imy-r3 ḫ3s.wt imy-r3 wᶜb.w Sḫm.t ḥm-ntr Ḏḥwty ḥr-ib pr-ᶜnḫ (?) sš mḏ3-ntr n Mn*
			Teos	*sm3ty imy-is ḥsk sš mḏ3-nṯr*
			Pesedjet	*iḫy.t n Mn*
Amasis	St. Petersburg 18726	CC	Amasis	*sm3ty imy-is ḥsk sš mḏ3-ntr*
			Teos	*sm3ty imy-is ḥsk sš mḏ3-ntr*
			Pesedjet	
Ḥr-rsn	Cairo 23168	OT	*Ḥr-rsn*	*sm3ty imy(-is) ḥsk sš bi3t*
			Teos	*sm3ty imy(-is) ḥsk fkty sš bi3t sš mḏ3-nṯr (?)*
			Pesedjet	
Ḥr-rsn	Cairo A 9095/6/7	CC	*Ḥr-rsn*	*sm3ty imy-is ḥsk sš bi3t* (unpublished)
Harmais	Berkeley 5-509	CC	Harmais	*sm3ty* (unpublished)
Harmais	Omar Pacha 408	Pap	Harmais	*sm3ty*
			Teos	*sm3ty*
			Peset	
Horos	Cairo 22059	Stela	Horos	*sm3ty (imy-)is ḥsk sš bi3t*
			Teos	*sm3ty (imy-)is ḥsk*
			Pesedjet	*(i)ḫy Mn*
Horos	Vienna ÄS 6611	CC	Horos	*imy-is sm3ty ḥsk fkty sš bi3t*
			Teos	*imy-is sm3ty ḥsk*
Horos	Victoria D98/'82	PSO	Horos	*sm3ty imy-is ḥsk <sm3ty> Gb sš n bi3t* (reconstructed from translation)
			Teos	*sm3ty sš mḏ3-ntr* (reconstructed from translation)
Horos	BM 10479	Pap	Horos	*sš bi3t sm3ty*
			Teos	*sm3ty*
			'Sebat'	
Horos	Swansea	Cof	Horos	*sm3ty sš bi3t*
			Teos	*sm3ty (?)*
			'Sebat'	
Horos	Grenfell coll.	Hyp	Horos	unpublished

MARIA-THERESIA DERCHAIN-URTEL

EPIGRAPHISCHE ANMERKUNGEN ZU DEN STELEN AUS ACHMIM

Das große Corpus der Stelen aus Achmim in Kairo (CGC 22001ff., 81 Stücke) aus griechisch-römischer Zeit war neben Stelen gleicher Herkunft, in anderen Museen als in Kairo aufbewahrt, bereits zwei Mal Gegenstand eingehender Untersuchungen, zum einen unter ikonographischen Gesichtspunkten zum Zweck ihrer möglichen Datierung, zum anderen unter inhaltlichen Aspekten.[1]

Hier sollen dagegen in einem ersten Teil die besonderen epigraphischen Merkmale hervorgehoben werden, die besonders für Stelenfragmente wertvolle Kriterien zu ihrer Lokalisierung liefern, daneben auch zu teilweise neuen, d.h. differenzierenderen jüngeren Einordnungen bis in das frühe 2. nchr. Jahrhundert führen und damit manchen bisherigen Datierungen in die Ptolemäerzeit widersprechen.

Die bisher zumeist als einheitlicher Block behandelte "griechisch-römische Zeit", die immerhin fünf Jahrhunderte umfaßt, kann in epigraphischer Hinsicht deutlich präziser aufgeteilt werden. Dies führt dann allerdings über das vorliegende Achmimmaterial hinaus und somit anhand detaillierter epigraphischer Untersuchungen aller Tempelinschriften von frühen Edfuzeugen (ab Ptolemäus IV.) bis hin zu den Texten des römischen Tempels von Esna (bis Anfang des 3. nchr. Jahrhunderts) zu drei grob geschiedenen Zeitspannen: einmal der noch sehr konventionell verfahrenden Zeit der Ptolemäer bis hin zu Ptolemäus VIII.; danach zu der Zeit des Ptolemäus XII. mit ihrem deutlich nachvollziehbaren Bruch mit vielen bis dahin gültigen Schreibkonventionen, der dann unter Augustus sozusagen "sanktioniert" wird, sowie dem neuerlichen Einschnitt der auf bewährte Schreibkonventionen fast ganz verzichtenden Zeit, d.h. einer für alle erdenklichen Neuerungen offenen Zeit ab Domitian bis hin zu Caracalla.

Innerhalb dieses grob umrissenen Datierungsrahmens sollen in einem zweiten Teil einige wenige Achmimstelen exemplarisch vorgestellt werden.

Der dritte Teil dieser Ausführungen soll das Spannungsfeld zwischen "Tradition" und "Moderne" abstecken, welches ebenfalls an einigen epigraphischen Merkmalen ablesbar erscheint.

---

[1] P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen I - II* (ÄF 25, Glückstadt, 1973); M.-TH. DERCHAIN-URTEL, *Priester im Tempel* (GOF IV 19, Wiesbaden, 1989).

Die Totenstelen aus Achmim, die fast alle aus der Nekropole A von Hawawish stammen, bezeugen das Leben von Priestern, die an einem leider nicht mehr vorhandenen Tempel in Achmim ihren Dienst versahen. Die noch vorhandenen spärlichen archäologischen Zeugnisse des einen Tempels vor Ort aus der Zeit von Thutmosis III. über Ramses II. und Ptolemäus XVI. bis zu Trajan können nicht ausschließlich als der Wirkungskreis einer so zahlreichen Priesterschaft, wie sie dort bezeugt ist, betrachtet werden.[2]

Nur die von arabischen Reisenden des 12. und 13. Jahrhunderts in Achmim bezeugte "birba", d.h. eine Tempelruine aus pharaonischer Zeit, erlaubt eine gedankliche Anbindung dieser Priesterschaft an einen Tempel, der wohl die Außmaße des Tempels von Edfu ("55 m, 40 m") erreicht haben muß, schenkt man den Maßangaben und Beschreibungen des Ibn Jobair aus dem Jahre 1183 Glauben (dieser Tempel wurde im 14. Jahrhundert zugunsten anderer Bauten abgetragen).[3]

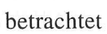
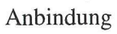
Nur das von Ibn Jobair überlieferte Außmaß der Tempelanlage, nach allen Anzeichen aus der Ptolemäerzeit, rechtfertigt eine so umfangreiche Priesterschaft, und so befinden wir uns hier in der paradoxen Lage, wohl die Betreiber selbst, nicht aber den Tempel als ihre Wirkungsstätte greifen zu können, wohingegen die großen Tempel von Edfu, Dendera oder auch Philae erhalten sind, die aber bis auf verschwindend geringe Ausnahmen keine priesterlichen Totenstelen bewahrt haben.[4]

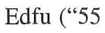
Lassen wir nun die inhaltlichen Hinweise (z.B. die Nennung von *Ipw* oder *Snw* als Namen für Teile der Stadt Achmim)[5] beiseite ebenso wie die ganz auf die lokalen Götter ausgerichtete Götterformel besonders mit der Triade Min, Aperet-Isis und Harendotes, so treten die epigraphischen Hinweise auf die Zugehörigkeit zu *einem* Ort bei diesen Stelen in den Vordergrund.

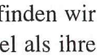
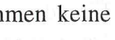
Zu diesen Hinweisen zählt als auffälligstes Merkmal eine je nach Stele mehr oder weniger große Anzahl von Hieroglyphen mit einer Innenzeichnung, so besonders gut zu erkennen an CGC 22114 und 22152, zwei sehr sorgfältig gearbeiteten Stücken von hoher Qualität: Diese Innenzeichnung kann senkrecht oder waagerecht verlaufen, sich auch kreuzen, wobei es keine einheitliche Form für je eine Hieroglyphe gibt, d.h. auch eine schräge Innenzeichnung ist festzustellen, so .

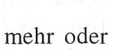
[2] K.P. KUHLMANN, *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim* (SDAIK 11, Mainz, 1983).
[3] S. SAUNERON, Le temple d'Akhmim décrit par Ibn Jobair, *BIFAO 52* (1952), 123ff.
[4] S. dazu M.-TH. DERCHAIN-URTEL, op.cit., 6ff.
[5] K.P. KUHLMANN, op.cit., 9-13.

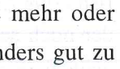
Dieser Befund gilt auch, deutlich sichtbar wenn auch weniger häufig, für sieben weitere Stelen, und noch bei weiteren acht Exemplaren tritt diese Innenzeichnung zwar schwer erkennbar, aber dennoch deutlich genug hervor.

Neben dieser markanten Innenzeichnung weisen nun diese Stelen noch ein weiteres Merkmal auf: die Wasserhieroglyphe, gewöhnlich in Achmim als  , also mit vier Spitzen gezeichnet, erscheint daneben oft nur als , mit drei Spitzen, in den meisten Fällen in der Kombination für *m w* "Wasser", so z.B. CGC 22094,4, neben Z. 3:  .

Dennoch kann  als eine für Achmim typische Schriftform angesehen werden, da sie sich auch auf anderen Exemplaren gleicher Herkunft nachweisen läßt, so CGC 22052,3, neben Z. 7: , und CGC 22209, dort sogar in ausschließlicher Verwendung.

Diese Schreibung tritt auch ein Mal in CGC 22043 auf, einer Totenstele aus Abydos. Dieser Befund ist nicht überraschend und steht auch nicht im Widerspruch zur oben getroffenen Feststellung,  sei eine für Achmim typische Schreibung, da nachweislich eine enge Beziehung schon seit dem Alten Reich zwischen diesen beiden Orten bestanden hat. So können Abydosstelen sich eng an der "Götterformel" von Achmim orientieren oder aber zur weiteren Textgestaltung auf anderes Formelgut aus dem sogenannten "Achmim-formular" zurückgreifen. Die auf Achmim selbst einzugrenzende Verwendung von  wird dadurch also nicht beeinträchtigt.[6]

Auch zwei nachweislich aus Achmim stammende Opfertafeln CGC 23167 und 23160 bedienen sich dieser Schreibung  .

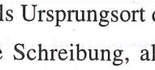
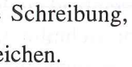
Diese durchgängig sehr knappe Gestaltung der Wasserhieroglyphe ist umso auffälliger, als gerade sie nie eine kanonische Form (mit einer festgelegten Anzahl der Spitzen) erhalten hat, sondern von Epoche zu Epoche variieren kann; in der Ramessidenzeit kann sie bis zu zehn Spitzen aufweisen. Die dreizackige Form  aber ist jedoch nur dieser Zeit in Achmim vorbehalten.

Als weiteres Merkmal zeichnet diese gesamte Gruppe der Totenstelen von Achmim die besondere Zeichnung der Namenshieroglyphe der Göttin Nephthys aus: dort steht anstelle von zu lesen, d.h. daß eines der beiden Namenselemente, nämlich *ḥt* "das Haus" in *Nbt-ḥt* nicht mehr als solches verstanden wurde und somit diese veränderte Form mit einseitig verbreitertem Fuß fand, oft dazu mit der Innenzeichnung versehen. Dieser Befund ist durchgängig und betrifft auch fast alle anderen Stelen aus Achmim in anderen Museen, so das Field Museum Chicago, das Archäologische Museum Florenz oder das Puschkin-Museum Moskau.

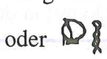
[6] M.-TH. DERCHAIN-URTEL, op.cit., 237ff.

Einige wenige Parallelen aus dem Tempel von Dendera aus der Zeit des Ptolemäus XII. bis Augustus ergänzen in diesem Fall den Befund.[7]

Und ein letztes noch trägt zur besonderen Erscheinungsform des Schriftbildes der Stelen aus Achmim bei, da es nicht nur als Lokalisierungsmerkmal zu betrachten ist, sondern darüber hinaus einen Datierungshinweis liefert.

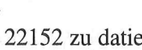
Die spätptolemäische Zeit, d.h. die Zeit nach Ptolemäus VIII. und dann verstärkt die römische Zeit, übte sich in der Einführung neuer Phonogramme, d.h. von bekannten Schriftzeichen mit einem bestimmten Lautwert über zwei Jahrtausende hinweg, die dann plötzlich eine bis dahin unbekannte Verwendung in einer Art "neuen Orthographie" fanden.[8] Es handelt sich hierbei um das altbekannte Schriftzeichen *tp* "der Kopf", welches hier über seine bis dahin nur bekannte ideographische Verwendung hinaus zum ersten Mal und auch nur in diesem Achmim vorbehaltenen Gebrauch in  *tpḥt* (und Varr.) "die Quellhöhle" als Ursprungsort des Niles in der Opferformel erscheint; die seit dem Mittleren Reich übliche Schreibung, als "feste Orthographie" zu bewerten, ist  mit Einkonsonantenzeichen.

Diese neue Verwendung von ist auf Achmimstelen, ob in Kairo, Florenz oder Moskau beschränkt. Ich kenne kein anderes Dokument, welches *tp* in *tpḥt* verwendet, nur einen einzigen Beleg aus Dendera in Form von *ḥ-tp* als Verb "zufrieden sein" (D Mam 160,1; Trajan).

Alle die bisher aufgeführten epigraphischen Merkmale: die Innenzeichnung z.B. , dazu , oder  führen dazu, einige bisher nicht mit Sicherheit lokalisierte Stelen dem Fundort Achmim zuordnen zu können (oft nach dem Erwerb im Handel nicht mehr eindeutig zu klären), so aus dem Field Museum Chicago die Stelen 31667, 31273 und 31653; aus der Ny Carlsberg Glyptothek Kopenhagen die Nummern 636 = zwei Stelen mit der gleichen Nummer, was sicher auf einem Irrtum beruht, dazu 974; und aus dem Puschkin-Museum Moskau die zwei Opfertafeln 136 und 137, deren Herkunft aus Achmim zwar vermutet wird, aber nicht gesichert erscheint.

Die relative Gleichförmigkeit dieser Achmimstelen, die die literarischen Vorlagen des "Achmimformulars" wie auch der "Opferformel" in sehr konventioneller schriftlicher Ausführung überliefern, lassen nur selten Neuerungen in der Schriftgestaltung zu, die dann aber umso mehr Gewicht erhalten. So gibt, wie soeben vermerkt, das neue Phonogramm *tp* einen Hinweis auf die spätptolemäische Zeit (und danach). Oft präzisieren nur ein oder zwei Hinweise diese Epoche, so z.B. nachzuvollziehen auf CGC 22077, da dort auch die seit alters bekannte Formel, der Tote sei (u.a.) *jm3 jb* "angenehmen Herzens", d.h. "beliebt (bei seinen Brüdern)" gewesen, mit wiedergegeben wird, wobei *mn* für *(j)m3* steht. Dies ist eine Schreibung, die, wie M. Smith in einem ausführlichen Artikel dargelegt hat, auf die in spätptolemäischer bis besonders römischer Zeit mögliche Austauschbarkeit von *mn* und *m3* hinweist; die drei sind dabei erst ab der frühen Römerzeit zu belegen, in Tôd, Philae und im Bucheum.[9]

Die wenigen hieroglyphischen Zeugnisse dafür, die es neben den weitaus zahlreicheren demotischen Zeugnissen gibt, treten alle erst in der römischen Zeit auf, die meisten sogar erst zu Ende des 1. nchr. Jahrhunderts und danach in Esna, so daß auch hier für diese Stele eine römische Enstehungszeit anzusetzen ist.

Nur wenig früher ist wohl die Stele CGC 22152 zu datieren, die in einer Art Übergangsschreibung demgegenüber in dem Wunsch  *mn rn.j* (wiederum mit drei) "es bleibe mein Name", wie er oft auf einer Totenstele anzutreffen ist, zwar die "moderne" Schreibung *m3* für *mn* verwendet, jedoch das korrekte *mn* wohl noch als erklärendes Phonogramm dazu setzt. Auch anderes weist in der Ausführung dieser Stele auf die eher römische Zeit hin.

Für die Stele CGC 22174 mag allein diese gleiche Schreibung *m 3*, hier in korrekter Verwendung für "sehen" gebraucht, in einem ansonsten eher konventionellen Rahmen als ein Datierungshinweis *ante quem non* auf die eventuell frührömische Zeit gelten.

Pars pro toto sollen im folgenden noch zwei Stelen zeigen, daß also auch im Rahmen einer eher konventionellen Text- und Schriftgestaltung einige wenige "Modernismen", die sich als Spiegelbild der sie umgebenden Zeit und Außenwelt eingeschlichen haben, ausreichen, um diese Stücke gelegentlich bis in das 2. nchr. Jahrhundert datieren zu können.

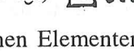
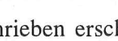
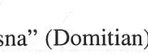
- CGC 22095: eine 11-zeilige Stele mit einer sehr konventionell gestalteten und "orthographisch" einwandfreien Opferformel; der anschließende biographische Teil verrät plötzlich eine große Unsicherheit in der Textgestaltung, Auslassung bez. Verwechslung von

---

[7] S. die Rezension zu: S. CAUVILLE – J. HALLOF – H. VAN DEN BERG, *Dendara* X. *Les chapelles osiriennes* (BdÉ 119, Kairo 1997), in: *Die Welt des Orients* 31 (2000/2001), 201-6, von M.-TH. DERCHAIN-URTEL.

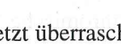
[8] D. KURTH, Die Lautwerte der Hieroglyphen in den Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit - zur Systematik ihrer Herleitungsprinzipien, *ASAE* 69 (1983), 293: Prinzip IV: Rebus.

[9] M. SMITH, On some orthographies of the verbs *m3*, "see" and *mn* "endure" in demotic and other Egyptian Texts, in: H.-J. THISSEN – K.-TH. ZAUZICH (Hrsg.), *Grammata Demotica. Festschrift für Erich Lüddeckens zum 15. Juni 1983* (Würzburg, 1984), 193ff.

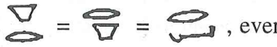
Personalpronomina, dazu einige wenige neue Schreibungen, die auf eine eher späte Einordnung dieser Stele hindeuten, so (z. 5) = *n*, vgl. dazu Esna 233,19 (28) *Mḥnt (ḫnt sḫt)*  , der Name der Göttin, der mittels Akrophonie ganz mit pflanzlichen Elementen geschrieben erscheint (Trajan); - ibd. 293,26 *(T3-)Snt*  "Esna" (Domitian); - ibd. 288,18 *(T3-)Snt*  (Domitian); - ibd. 377,3 *-n-* im Gottesnamen *Ḫmnw* (*srwḏ ḥtpw*) (Trajan); - dazu ibd. 241,5 die deutliche Ableitung *np(r) > nb(t ww)* (Trajan).

Dazu tritt die wiederholte Setzung des Determinatives anstelle von in *st*; nach Ausweis zahlreicher Dendera- und auch Esnabelege ersetzt das traditionelle , so z.B. (D 4,17,14, ebenso Esna 293,24 (Domitian); u.a.), gelegentlich auch *t3wj* "die beiden Länder" *nst t3wj* "der Thron der beiden Länder" (Esna 487,2; Caracalla).[10]

In Betracht zu ziehen ist ferner die Schreibung *m-s3* "danach" anstelle des die ganze ptolemäische Zeit hindurch gültigen Zeichens *s 3*, d.h. mit einem darüber liegenden Aufsatz. Die Blockform tritt erst später auf (so z.B. Esna 474; Severus); der Haken erscheint in römischer Zeit sehr oft geöffnet.

Die Stele CGC 22017 des *Ḥr-wn-Nfr* führt ausnahmsweise bereits schon in die ansonsten konventionell gestaltete Götter- und auch Opferformel einige auffällige Neuerungen ein: das spätptolemäisch bis vor allem römisch gebrauchte Zeichen des Schakals mit der Lesung *J* im Ortsnamen *Jpw*; *nsw nṯrw* "König der Götter" ersetzt überraschend die herkömmliche Form  , dazu *ḥrj nṯrw* "Oberster der Götter". Zwar kann bereits in ptolemäischer Zeit das alte Zeichen *nṯr* ersetzen, ist jedoch sonst nicht in der Götterformel der Stelen nachzuweisen. Der Gottesname "Atum" selbst erscheint als *J-tm*. Ist *-tm* im Gottesnamen als bereits ab spätptolemäisch zu belegen (z.B. auch , D Mam 76,6; Ptolemäus VIII.), so findet *j(3w)* "alt" in *Jtm* erst in römischer Zeit eine Parallele (z.B. Esna 214 A (Domitian) bis ibd. 475,13 (Geta)).

[10] S. dazu ausführlich M.-TH. DERCHAIN-URTEL, *Epigraphische Untersuchungen zur griechisch-römischen Zeit in Ägypten* (ÄAT 43, Wiesbaden, 1999), 294-307, Kap. "Austauschbarkeit".

Hinter , notwendigerweise *dj* zu lesen in der Opferformel *dj pt qm3 t3* verbirgt sich eine mißverstandene römische Schreibung  = = , eventuell, aber ebenso fehlerhaft = *r^c / rdj*; und einer der Titel des Toten lautet *rḫ-ḫt* "der Gelehrte", wobei das "moderne" für *rḫ* anstelle von eingesetzt wird. Interessanterweise wird hier, selten genug, auch sein Alter mit "76 Jahren" angegeben. Zieht man dazu seine Funktion (neben anderen) als *mr sb3jjt ntj msw ḫmw-nṯr w^cbw* "Vorsteher der Lehre der Kinder der Gottespriester und der Reinigungspriester", dazu noch *^cq3 ḏb^cw sš mḏ3t-nṯr* "mit geschickten Fingern, Schreiber der Gottesbücher" in Betracht, so hat man es hier mit einer Persönlichkeit zu tun, die wohl kraft ihrer Ämter an der Spitze des Fortschritts gestanden haben muß, und so kann es nicht verwundern, daß diese Stele, insgesamt immer noch sehr zurückhaltend, das Wissen seiner Zeit spiegelt und sich sein Leben bis weit in die römische Zeit erstreckt haben mag (2. nchr. Jahrhundert ?), der Tote vielleicht sogar einer der letzten Vertreter seiner Zunft war.

Immer nur sehr punktuell, doch noch genügend aussagekräftig scheint so die Außen- und damit die Arbeitswelt, d.h. der Tempel, in welchem sich diese Priester und Schriftgelehrten bewegt haben, in den Texten hindurch, die in den allermeisten Fällen aber der weit zurückreichenden Überlieferung folgen. Man wünschte sich aber auch in Achmim eine so deutliche und einmalige Stele wie die des "Obersten Vorlesepriesters, des Schreibers der Gottesbücher" Harsiese in Edfu (CGC 22049), welche sich durch ihre durchgängig zeitgenössische Schriftwahl selbst datiert.[11]

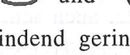
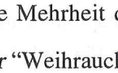
Die Beziehung zum Tempel als der Wirkungsstätte der Stelenbesitzer ist hier in Achmim als weniger klar zu greifen, kann aber doch in etwa eingegrenzt und erfaßt werden. In der sehr konventionell verfaßten Opferformel (hier exemplarisch herausgegriffen) fällt besonders die Schreibung für *snṯr* "Weihrauch" auf, so auf 37 der 81 Stelen, hier mit einigen Varianten (22001,5), (22025,3), (22027,4) oder (22074,5).

15 dieser 37 Exemplare erhalten zusätzlich das Zeichen als Determinativ, nur 4 Exemplare begnügen sich ausschließlich mit dieser Schreibung hier als Ideogramm, d.h. dem Bild selbst eines kleinen Topfes, aus welchem eine kleine Weihrauchflamme züngelt.

Völlig verschieden davon stellt sich nun die Lage dar für die Schreibung von *snṯr* in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit. Auf den großen Tempel von Achmim können wir

[11] M.-TH. DERCHAIN-URTEL, *Priester im Tempel,* 29ff.

leider nicht mehr zurückgreifen, aber wir können mit Fug und Recht annehmen, daß er in Aufbau und Struktur z.B. dem Tempel von Edfu sehr ähnlich gewesen sein muß und vergleichbare Texte, vor allem Ritualtexte, und Reliefs geboten hat, die den Vergleich mit Edfu oder anderen Tempeln legitim erscheinen lassen.[12]

Und dort treffen wir nun ab der frühen Ptolemäerzeit auf einen Befund, der das Ungleichgewicht 37 : 4 in der Verteilung von  und , aber unter umgekehrten Vorzeichen widerspiegelt: einer verschwindend geringen Anzahl der traditionellen Schreibung  steht die überwältigende Mehrheit des Ideogramms gegenüber, in nominalem Gebrauch als Objekt zu *jrj sntr* "Weihrauch darbringen" als auch als Verb "räuchern". Dies ist in Philae ab Nektanebo bis zum römischen Esna festzustellen.

Dies führt zu einer wichtigen Feststellung: die immer wieder kopierte Formelhaftigkeit des Stelentextes hat dazu geführt, daß mit dieser inhaltlichen, zeitlos zu nennenden Gleichförmigkeit auch die äußere Textform ganz und gar den bekannten Vorlagen entsprach, mit nur sehr wenigen Spuren des "Zeitgeistes".

Die Texte der großen Tempel dagegen, die trotz des deutlichen Rückgriffes auf ältere Textvorlagen doch viel mehr auf einem "modernen" Textkonzept basieren, abhängig, wenn nicht sogar bedingt durch die neuen und oft sehr großen zur Verfügung stehenden Anbringungsflächen, führten somit zahlreiche neue und umfangreiche, von alten Vorlagen unabhängig komponierte Texte ein (so z.B. den Schöpfungstext 206 in Esna, neben anderen) und gestaltete frühere Texte um. In diesem kreativen Aufbruch ab der Ptolemäerzeit wurden so sehr viele überkommene und ehrwürdige Schreibungen durch "moderne", anderen Gesetzen unterworfene Schreibungen ersetzt, und so tritt auch das Ideogramm an die Stelle der überlieferten phonetischen Schreibung .

Ein vergleichbarer Vorgang ist auch für die Namen der Götter festzustellen, die auf den Stelen bis auf die oben aufgezeigte "moderne" Form des Atum als einmalige Ausnahme keinerlei Varianten gegenüber den konventionellen Schreibungen früherer Zeiten vorweisen, so z.B. Isis, Osiris usw., ab der späten ptolemäischen und besonders ab frührömischer Zeit jedoch in den Tempeln zu sehr interessanten Neuerungen geführt haben, so z.B. (Deir Chelouit 7,9) für Isis oder (ibid. 4,9) für Osiris. Viele von ihnen sind jetzt interpretierender Natur, eine neue Zielsetzung, die die Starre der

[12] S. Anm. 3.

Namensschreibung der Götter im Hinblick auf immer präzisere "Erklärungen" ihrer Funktionen aufzulösen sucht.[13]

Dies alles bedeutet, um auf unseren Ausgangspunkt : zurückzukommen, daß eine Art Undurchlässigkeit zwischen zwei absolut zeitgleich existierenden Lebenskreisen bestanden haben muß.

Die Stelenfabrikation lag in den Händen wohl geübter, aber keineswegs am intellektuellen Kontakt mit einer stark veränderten Außenwelt beteiligter Schreiber-Handwerker. Ihre Auftraggeber, die Priester verschiedener Ränge, standen dagegen mitten in einem dynamischen Prozeß, mit der Notwendigkeit, sich der neuen Situation unter den neuen Herrschern in Alexandria anzupassen und diese in die bestehenden religiösen Institutionen einzubinden mit dem Anspruch, die Person des Pharaos sei auch weiterhin der einzig legitime Ansprechpartner der Götter. Weit davon entfernt, uns diese Priesterschaft isoliert hinter den Tempelmauern vorzustellen, darf man sich zumindest einen Teil von ihnen in direkter Verbindung zum Königshof denken, schon für ganz praktische Fragen des Tempelbauprogrammes, der Königskulte oder der Wahl der ungewohnten Königsnamen. Ihnen oblag es auch, über den Tempel das pharaonische Bild eines griechischen Herrschers zu vermitteln.[14]

Die hieroglyphischen Texte spiegeln leider nur unzureichend diese Kontakte zur Außenwelt, geben aber doch hier und da im Tempel in epigraphischer Hinsicht die umgebende Realität wieder, so bei einem modernen Schiffstypus, der Triere, die der Redaktor in eine Ritualszene, vielleicht sogar nach eigener Anschauung, aufgenommen hat.[15] Die traditionelle einzige Segelhieroglyphe wurde später durch verschiedene Formen wie , , , , oder , die auf technologisch verbesserte Segelformen schließen lassen, besonders im Tempel von Esna abgelöst, die vielfach Vorbildern auf Mosaiken im Hafen von Ostia entsprechen.[16]

Wie stark aber war nun die gegenseitige Abschottung in der Realität? und vor allem: verbarg sich dahinter tatsächlich eine Absicht?

[13] S. dazu S. SAUNERON, *L'ecriture figurative dans les textes d'Esna* (Esna 8, Le Caire, 1982), 197ff.; M.-TH. DERCHAIN-URTEL, Esna, Schrift und "Spiel", *GM* 27 (1978), 11ff.; DGL., *Epigraphische Untersuchungen*, 67-119, Kap. "Die Namen der Götter".

[14] F. DOYEN - R. PREYS, La présence greque en Égypte ptolémaique: Les traces d'une rencontre, in: M. BROZE - PH. TALON (ed.), *L'atelier de l'orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain* (Leuven, 1992), 63-85.

[15] D. KURTH, Historischer Hintergrund in Ritualszenen am Beispiel Edfou III,241,11 bis 242,2, *SAK* 8 (1980), 153ff.; s. bes. 166.

[16] Diese eigene Beobachtung vor Ort soll demnächst publiziert werden.

Zum Arbeitsablauf innerhalb einer Stelenwerkstatt, vielleicht sogar in direkter Nachbarschaft zum Tempel gelegen, ist nichts bekannt. Es kann sich also nur darum handeln, aus den Denkmälern selbst implizit vorhandene Indizien herauszulösen, um einer Antwort auf diese Frage nahezukommen.

Dabei ist für einen großen Teil des bekannten Bestandes eine Serienproduktion anzunehmen, mit Auszügen aus TB 15, ohne jegliche biographische Angaben. Dies gilt auch für andere völlig gleichlautende Stelen, solange nur der Name des Verstorbenen eingefügt werden mußte.

Daneben gab es mit Sicherheit die individuelle Fertigung, worauf schon eine lange Titelreihe, die nicht mehr eingeschoben werden konnte, sowie lange Genealogien (bis zu sieben Generationen) und biographische Angaben hinweisen. So tragen einige dieser Stelen (CGC 22053, 22054, 22074, 22174 u.a.) der hohen Stellung des Verstorbenen innerhalb der Priesterhierarchie Rechnung, wozu auch in wenigen Exemplaren noch die Altersangabe zwischen 62 (CGC 22007) und 97 (CGC 22074) Jahren zählt.

Konnten die erstgenannten Stelen noch zu Lebzeiten des Besitzers von ihm selbst verfaßt oder zumindest deren Redaktion von ihm überwacht worden sein, so schließen die letztgenannten Stelen mit einer Altersangabe dies natürlich aus, außer bei der Annahme, nur dieser Teil sei bei ihrer vorzeitigen Herstellung noch ausgespart geblieben.

Doch bis auf die oben detailliert betrachtete Stele CGC 22017 aus römischer Zeit entspricht die konventionelle Ausführung auf keinem dieser hier als individuell gefertigt angenommenen Exemplare tatsächlich den Kenntnissen und damit dem tagtäglich gebrauchten "Handwerkszeug" eines großen Teiles dieser oft gelehrten Priesterschaft. Man gewinnt bei längerer Betrachtung eher den Eindruck, als habe ein Priester dieser Art der Verewigung durch eine sehr konventionell gestaltete Totenstele, selbst wenn sie einige biographische Angaben enthält, garnicht mehr *die* Bedeutung beigemessen, die wir heute in einer Totenstele auf dem Hintergrund früherer Epochen anzunehmen gewöhnt sind.

Schon die Institution des Totengerichtes vor Osiris hatte in dieser ptolemäischen und noch stärker in römischer Zeit im allgemeinen ausgedient; auf keiner dieser Stelen findet es mehr seinen Niederschlag. Nicht mehr das bestandene Totengericht verspricht das gesicherte Weiterleben nach dem irdischen Tod, sondern das im Jenseits zu erwartende Wohlergehen basiert vielmehr auf den bereits im Diesseits erworbenen Verdiensten und Gaben der "Vier Ka", wie dies besonders *P3-dj-Ḥr-nb-sḫn* aus Achmim auf seiner bemerkenswerten Stele aus der Zeit des Hadrian formuliert.[17]

Sollte so nicht auch die traditionelle Totenstele mit der Opferformel als Kernstück, die ja zumindest noch im Hinblick auf die Bestattung ihre formale Bedeutung besaß, eher als ritualisierte Notwendigkeit in der Tradition denn als Ausdruck eines Glaubensgutes gesehen werden, welches sich angesichts ganz neuer Erfahrungen in der "modernen", die Priester

[17] A. SCHARFF, Ein Denkstein der römischen Kaiserzeit aus Achmim, *ZÄS* 62 (1927), 101ff.

umgebenden Welt verändert und neue, davon verschiedene Jenseitshoffnungen hervorgebracht hat?

Dies würde bedeuten, daß auch die Priester hoher Ränge die Fabrikation ihrer Totenstelen durchaus individuell gestaltet haben mögen, gefertigt unter dem Einfluß des auch bis in diese Werkstätten mit beträchtlicher Verzögerung vorgedrungenen Zeitgeistes. Dies entsprach dann nur punktuell der Höhe der tatsächlichen Kenntnisse der Auftraggeber.

Ihr eigentlicher Wirkungskreis aber und ihr vitales Interesse lagen im Tempel selbst, vielleicht sogar in einer aktiven Tempelpolitik als neuer Herausforderung, der sie sich aufgrund bedeutender Veränderungen besonders beim Übergang in die römische Zeit stellen mußten. Die Fertigung ihrer Totenstelen konnte somit für sie nur von untergeordneter Bedeutung sein, die man also auch weniger kompetenten Leuten überlassen konnte; diese Haltung könnte auch die überwiegende Serienproduktion erklären.

Werkstatt und Tempel kommen somit nur indirekt miteinander in Berührung. Der Priester als Auftraggeber fungiert dabei einmal als *Objekt* einer Tradition, d.h. der Stelenfabrikation nach starrem Muster, die sich auch in der lokalen Begrenzung einiger weniger epigraphischer Merkmale niederschlägt. Daneben agiert er als *Subjekt* in der Moderne, d.h. innerhalb einer Tempelwelt, die stets die Kreativität seines Geistes im Kontakt und auch im Austausch mit Kollegen aus anderen Tempeln herausforderte. Er verkörpert deren Klammer.[18] *

[18] Teile dieses Vortrages sind den "Epigraphischen Untersuchungen" der Verfasserin entnommen, s. Anm. 10.

* Ich danke Herrn H.-J. Thissen, Köln, und Frau Brigitte Schad, Köln, für die Erstellung der Druckvorlage.

STEPHEN EMMEL´

FROM THE OTHER SIDE OF THE NILE: SHENUTE AND PANOPOLIS

Shenute 'of Atripe' spent his long life as head of a large monastic community across the Nile from Panopolis.[1] On the basis of statements in his own writings it can be determined that he became a monk sometime before the Egyptian year 371/372, and that he became head of his monastery sometime before 388/389. There are grounds for accepting that Shenute's advancement occurred at least shortly before, and probably not too long before, the death of Archbishop Timothy I, that is, ca. 385.

It used to be universally accepted that Shenute's only predecessor as leader of his monastery was Pcol (ⲡϭⲱⲗ), the institution's founder. However, one of the results of my work to reconstruct Shenute's corpus of writings was the discovery that Pcol, whom Shenute calls the monastery's 'first father,' died sometime between 368 and 379 and was succeeded not by Shenute but by another man, whom Shenute calls the monastery's 'second father' or 'other father,' and only once, perhaps, by his name: Ebonh (ⲉⲃⲱⲛϩ). It was a crisis of spiritual leadership during this man's tenure as father of the monastery that brought Shenute to prominence and singled him out as a likely successor.

The evidence for these early events in Shenute's monastic career comes from his own writings, particularly the two works that are contained in the first volume of his *Canons*. These two works are long letters written by Shenute to the other members of his monastic

[1] The recent publications most frequently cited in this paper are: (1) H. BEHLMER, 'Historical Evidence from Shenoute's *De extremo iudicio*', in: G.M. ZACCONE – T.R. DI NETRO (eds.), *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti,* vol. 2 (Turin, 1993), 11-19; (2) BEHLMER, *Schenute von Atripe.* De iudicio *(Torino, Museo Egizio, Cat. 63000, Cod. IV)* (Catalogo del Museo Egizio di Torino, serie prima – Monumenti e Testi 8, Turin, 1996); (3) EMMEL, 'Shenoute's Literary Corpus: A Codicological Reconstruction', in: D.W. JOHNSON (ed.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies: Washington, 12-15 August 1992,* vol. 2, *Papers from the Sections,* pt. 1 (Rome, 1993), 153-162; (4) EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus* (Ph.D. diss., Yale University, 1993); (5) EMMEL, 'The Historical Circumstances of Shenute's Sermon *God Is Blessed*', in: M. KRAUSE – S. SCHATEN (eds.), *ΘΕΜΕΛΙΑ. Spätantike und koptologische Studien. Peter Grossmann zum 65. Geburtstag* (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 3, Wiesbaden, 1998), 81-96; (6) EMMEL, 'Editing Shenute: Problems and Prospects', in: S. EMMEL et al. (eds.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996,* vol. 2, *Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt* (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 6.2, Wiesbaden, 1999), 109-113; (7) H.-J. THISSEN, 'Zur Begegnung von Christentum und "Heidentum". Schenute und Gessios', *Enchoria* 19-20 (1992-1993) 155-164; (8) J. VAN DER VLIET, 'Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur', *Riggisberger Berichte* 1 (1993) 99-130.

community. They presuppose a situation in which a first father has died and been succeeded by another father, under whom the author is but one monk among others. Shenute wrote the first of these two 'open letters' in order to announce to the community his intention to withdraw to complete solitude in the desert, in the aftermath of a painful event: having learned (by divine revelation, according to Shenute) of an incident of carnal sin in the community, which was being covered up by someone in a position of responsibility, Shenute informed the community's father and was rebuffed. Not only did the monastery's leader refuse to believe Shenute, but he even allowed himself to be persuaded that Shenute was the one at fault, guilty of slanderous speech. Shenute laid all this out clearly in his letter and prepared to go away. But his second 'open letter' to the community makes it clear that subsequent events changed the situation completely: a further incident of sin became known, bringing shame on the monastery and its leader, but revealing Shenute as a man with prophetic insight, and a strong will. Thus people began to speak of him as the right person to take charge of the monastery.[2]

Written ca. 380, before Shenute became head of his monastery, these two long letters are Shenute's earliest extant works. They reveal him as a skilled writer of Coptic, steeped in the monastic tradition and in the language of the Bible, and conscious of being gifted with the insight and righteousness of a prophet. I imagine that his skill with his native language is attributable to devoted study and meditation in his monastery's library, probably also to careful labor in the scriptorium, where Shenute must have absorbed the text of the Scriptures so thoroughly that he could quote it by heart or express his own thoughts in creative imitation of its cadences. The legacy of his literary devotions is to be seen in the hundreds of manuscripts that survive from his monastery's library, and in the wealth of literary products they contain, not least among them multiple copies of the seventeen volumes of Shenute's own collected works — or rather *selected* works.[3]

Shenute exercised his skill as a writer and preacher throughout a career that lasted more than seventy years: we have two works of his that very likely reflect events of the 450s, in particular a letter to Timothy Aelurus, who became bishop of Alexandria in 457 upon the murder of Proterius, who had been forcibly installed as bishop there in the immediate aftermath of the Council of Chalcedon in 451. This letter and a short work that makes reference to the post-Chalcedonian schism in Alexandria support placing the date of Shenute's death in the 460s.[4] On the other hand, however, what has long been accepted as the *main* evidence in support of this dating turns out to be less firm than Coptologists have tended to

[2] On the reconstruction of Shenute's corpus, and the resulting new insights into the chronology of his earlier years, see EMMEL, 'Corpus'; 'Editing Shenute'; and *Corpus,* esp. pp. 6-11 and 802-823 (on which cf. BEHLMER, *Schenute,* lv-lx; see also R. KRAWIEC, *Women's Life in Shenute's White Monastery: A Study in Late Antique Egyptian Monasticism* [Ph.D. diss., Yale University, 1996]; now published as *Shenoute and the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity* [Oxford, 2000]).

[3] See T. ORLANDI, 'The Library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe', in the present volume.

[4] EMMEL, *Corpus,* 4-5 (cf. BEHLMER, *Schenute,* lx n. 150); IDEM, 'Historical Circumstances', 94.

think. The argument of J.F. Bethune-Baker persuaded even Johannes Leipoldt, in 1909, that Shenute's death had to be placed in 466, rather than in 451 as Leipoldt had argued.[5] But the basis of Bethune-Baker's argument, namely the date of the death of Nestorius, whom Shenute outlived, was in fact infirm. The question of when Nestorius wrote his *Liber Heraclidis* is in fact still an open question, although it now seems certain to me that he wrote it *before* the Council of Chalcedon, and not after that council as Bethune-Baker believed.[6] Furthermore, the possible years for Shenute's death that need to be considered are not 451 and 466 as Leipoldt reckoned, but rather the Egyptian years 449/450 and 464/465.[7]

[5] The well known references are LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums* (TU 25.1, Leipzig, 1903), 44-46, and BETHUNE-BAKER, 'The Date of the Death of Nestorius: Schenute, Zacharias, Evagrius', *JTSt* 9 (1908) 601-605, at p. 601. Less often referred to is LEIPOLDT's acknowledgement that he was convinced by Bethune-Baker's argument (expressed in a review of *Kirchengeschichtliche Abhandlungen,* vol. 6 [Breslau, 1908]): '. . . bemerke ich, daß ich meine Ansicht über Schenutes Todesjahr (451, vgl. TU 25, 1 S. 44ff.) nicht mehr festhalten kann. Nach den Mitteilungen Bethune-Bakers aus Nestorius' "Markt des Heraklides" . . . wird es wohl notwendig, bis 466 herabzugehen' (*TLZ* 34 [1909] 229-231, at p. 231).

[6] The matter is complicated and, as far as I know, not yet fully investigated even with respect to just Nestorius's chronology, let alone in relation to Shenute's. First of all to be taken into account is the recognition that the passages in *Heracl.* (= *CPG* 5751) that BETHUNE-BAKER (*Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence* [Cambridge, 1908], 33-35) thought date its composition to a period later than the Council of Chalcedon are interpolations. Without these passages, the work gives the impression of having been written not only before the Council of Chalcedon, but even before the death of Theodosius II (28 July 450), or at the latest before it would have become clear to Nestorius's friends in Constantinople that the emperor's death was going to bring a major theological sea change at court. If it can thus be shown that the *terminus ante quem non* for Nestorius's death is not the Council of Chalcedon, but rather some point in time (namely, the moment when Nestorius finished writing *Heracl.*) *between* the Council of Ephesus in 449 and the Council of Chalcedon, then it is possible that both Nestorius *and Shenute* died before the decisive events of 451. As a starting point for reopening the question of when Nestorius wrote *Heracl.*, see L. ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum* Liber Heraclidis *des Nestorius* (CSCO 242 Subsidia 22, Louvain, 1963), 118-134, where she identified five interpolations in the final portion of the work, all of them the product of a single writer, who altered Nestorius's Greek text sometime between 451 and 470, in Constantinople.

[7] The explanation for Leipoldt's miscalculation might be discernible in his statement, 'Neunte Indiktionsjahre waren die Jahre 441, 456, 471 u. s. w.' (see LEIPOLDT, *Schenute* [n. 5 above], 44). But nowhere in Egypt, and probably nowhere in the empire, did an indiction year ever coincide with a Julian civil year. Ninth indiction years in Thebais (that is, the Hermopolite and points south) were May 440-April 441, May 455-April 456, May 470-April 471, and so on at intervals of fifteen years. The sermon of Besa that is crucial for the dating of Shenute's death is to be dated in the Egyptian year 455/456, specifically on 8 March 456, at the earliest, or fifteen years later, 8 March 471, or 486, and so on. Accepting the traditional day of Shenute's death as correct (1 July), and using the earliest possible dating of Besa's sermon, one must reckon that by the phrase 'the sixth year since our aged father Apa Shenute died' Besa meant that this 'sixth year' began on 1 July 455 (that is, on the anniversary of Shenute's death during the current ninth indiction year). Therefore 'the first year,' which began when Shenute died, began on 1 July 450: thus, and not 451 as Leipoldt calculated. (According to Leipoldt's reckoning, Besa's sermon in 456 would have occurred not during the sixth year after Shenute's death, as Besa said, but rather during the fifth year.) In general on the systems of dating by indiction years, see R.S. BAGNALL – K.A. WORP, *The Chronological Systems of Byzantine Egypt* (Studia Amstelodamensia ad Epigraphicam, Ius et Papyrologicam Pertinentia, Zutphen, 1978), esp. pp. 9-29, 67-94. I am personally indebted to Prof. Bagnall for

However, even after leaving Nestorius's *Liber Heraclidis* out of the equation, I remain convinced that the available evidence warrants dating Shenute's death to 1 July 465.[8]

With regard to Shenute's birth we are on less firm ground. If he was already a monk in 372, he can hardly have been born much later than 360, and even the most liberal tradition concerning his extreme old age at death (118 years) places his birth only about ten years earlier, ca. 350.[9] In the face of understandable skepticism with regard to the ancient statements that Shenute lived to be so old, I must continue to insist that even a conservative analysis of statements in his own and his successor Besa's works leads inexorably to the conclusion that he was at least 103 years old when he died in 465. But that conclusion entails accepting — liberally — the hagiographical claim that he was only 9 years old when he became a monk. In this respect a more conservative evaluation, namely, that he was not

clarifying certain matters of chronological thinking for me (particularly for pointing out that 'ancient reckoning when giving distance in time from an event was usually inclusive' [email of 5 June 1996]).

[8] Although I corrected LEIPOLDT's miscalculation in 1993 (*Corpus,* 9 with n. 18), it was only out of blissful ignorance of the details of the Nestorian problem that I myself used *Heracl.* as evidence that Shenute could not have died earlier than the end of 451 (*Corpus,* 8; my view at that time was correctly reported by BEHLMER, *Schenute,* lvi). I was also not yet up to date regarding Nestorius when I read a paper 'On the Chronology of Shenute' in Colmar in 1997 (during the huitièmes Journées d'études coptes of the Association Francophone de Coptologie), such that my handout stated baldly (but not necessarily also wrongly): 'Nestorius survécut au concile de Chalcédoine.' (Upon discovering the difficulty of the 'Nestorian connection' in the course of revising my paper after the conference, I decided to postpone publishing it, even though the ultimate effect on the reconstruction of Shenute's chronology looks now to be rather small.)

[9] Similar longevity is attested by a number of funerary steles from Greco-Roman Egypt, especially those of a Martha, probably of Panopolis, aged 117, and Kolophe (?), certainly of Panopolis, aged 115; see B. BOYAVAL, 'Remarques à propos d'une stèle funéraire grecque du musée de Brooklyn', *CRIPEL* 6 (1981) 253-257. With specific regard to Shenute, cf. BEHLMER's reference to a possible 'lebensverlängernden Effekt bei anhaltender Unterernährung, besonders in Verbindung mit extremen Umwelteinflüssen und Hinauszögern der Fortpflanzung' (*Schenute,* lvii). On the other hand, BOYAVAL's biometric studies have convinced him 'qu'il n'y a pas lieu d'accorder la moindre confiance aux indications d'âges fournies par l'épigraphie funéraire grecque d'Égypte' ('Remarques', 254), especially when confronted with claims of extreme old age at Panopolis, where 'une manifestation typique de "gérontophilie" funéraire' is discernible ('Tableau général des indications d'âge de l'Égypte gréco-romaine', *CdE* 52 [1977] 345-351, at p. 350, with reference to 'Remarques sur les indications d'âges de l'épigraphie funéraire grecque d'Égypte', *ZPE* 21 [1976] 217-243, esp. pp. 233-234; cf. also 'Quelques remarques démographiques sur les nécropoles de Mirgissa', *CRIPEL* 6 [1981] 191-206, at p. 204; 'Remarques à propos des indications d'âges des étiquettes de momies', *ZPE* 18 [1975] 49-74). In this same connection, one may note here, for what it may be worth, that the traditional day of Shenute's death, 1 July, falls toward the end of the period of highest mortality in Upper Egypt in antiquity (March to August), so far as this is determinable on the basis of the 'chiffres dérisoires' that are currently available for analysis (BOYAVAL, 'La mortalité saisonnière dans l'Égypte gréco-romaine', in: J. VERCOUTTER [ed.], *Livre du centenaire 1880-1980* [MIFAO 104, Cairo, 1980], 281-286). My attention was first drawn to the aged Martha by L. CRISCUOLO, 'A Textual Survey of the Greek Inscriptions from Panopolis and the Panopolite,' in the present volume, and I thank her for referring me to Boyaval's work, as well as to two interesting ancient literary sources for life spans longer than one hundred years: Plin. *nat.* 7.162-164; Phleg. *macr.* (*FGrH,* 2B, no. 257, frag. 37 [pp. 1185-1191]). I may note also that Criscuolo is dismissive of Boyaval's skepticism, pointing out that "the reality of an extreme longevity cannot be denied simply because it is hard to believe."

so young when he took the habit, would *add* years to Shenute's age at death.[10] With regard to Shenute's youth, I believe little, if anything, of what the *Vita Sinuthii* tells us, but I do believe one thing that we are *not* told there: that Shenute was well educated in Greek. This seems now to be generally accepted among scholars, and I wonder if there is also agreement that most probably he received this education not in his monastery, but in Panopolis. If so, then we may rightly imagine him as a 'Panopolitan.'[11]

In fact, Shenute's acquaintance with the texture and details of life in the area surrounding his monastery is amply demonstrable from his writings, even in their unsatisfactory state of publication. One of the best documented areas of common concern to Shenute and the nearby metropolis is the conflict between Christianity and paganism, particularly Shenute's confrontation with one wealthy resident of the city.[12] Nowhere in Shenute's extant works does he give a name to 'that enemy from Panopolis' against whom he rails, 'whose name is not to be uttered here,' that is, in Shenute's church.[13] He refers to him only with epithets: 'that impious — or faithless, or godless — man,' 'that fool,' 'that wretch,' 'that child of pestilence,' 'that sinner,' or simply 'that man,' and so on. Already this mode of reference suggests that only one person is meant, someone so well known to Shenute's audience that no more precision was necessary; and the composite image of the person being referred to in all these passages seems consistent enough to support this assumption.[14] This man was a wealthy landlord, resident in Panopolis, apparently the owner of one of the great estates that became typical of the agrarian socio-economic landscape of late antique Egypt. Shenute's objection to this man was basically two-fold. First, the man was luxuriously rich, and brutally oppressive in his treatment of the poor farmers who worked his land, some of whom were members of the congregation that attended the church at Shenute's monastery. Second, the man was a pagan, who blasphemed against Jesus with the statement (quoted repeatedly by Shenute) ⲛⲉⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲓ̅ⲥ̅, 'Jesus was not divine.'[15]

Leipoldt suggested at the beginning of the century that this nameless man is to be identified with a very similar character who appears several times in the *Vita Sinuthii*, where he is

[10] I still hope to lay out these chronological issues in detail in a revised version of the paper I read in Colmar in 1997 (see n. 8 above). For now, see EMMEL, *Corpus,* 6-11.

[11] Cf., e.g., VAN DER VLIET, 'Spätantikes Heidentum', 126: Shenute 'war ein genauso guter Sohn von Panopolis wie Nonnos und genauso wortreich wie dieser.'

[12] First introduced into the scholarly discussion by LEIPOLDT, *Schenute* [n. 5 above], 168, 180-181.

[13] Shenute, *God Is Blessed* (edited by É. CHASSINAT, *Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Shenouti* [MIFAO 23, Cairo, 1911], 188:48-189:4; THISSEN, 'Begegnung', 'Beleg' 5 [p. 158]), on which see also below at n. 73.

[14] See BEHLMER, 'Historical Evidence', 13-14 (with nn. 42-49 on p. 18), for a brief discussion of many of the relevant published passages. Cf. EADEM, *Schenute,* lxxxv-lxxxviii; VAN DER VLIET, 'Spätantikes Heidentum', 102-103.

[15] Cf. BEHLMER, 'Historical Evidence', 11-12; *Schenute,* lxxxvi.

called Gesios.[16] If we had Shenute's corpus in its entirety, we would have at least one work of his in which Gesios is named explicitly.[17] At any rate, the connection between two of the relevant passages in the *Vita* and extant parts of Shenute's own works is so clear,[18] that Leipoldt's suggestion has been generally accepted by subsequent scholars, who have also added considerably to the number of passages in Shenute's works that can be identified as referring to this Gesios.[19] Our knowledge of this man has been enhanced in recent years through publications by three of the participants in this symposium, Heinz-Josef Thissen, Heike Behlmer, and Jacques van der Vliet.[20] Given the prominence that Gesios seems to have enjoyed in the region of Panopolis, and the fact that his name is not an overly common one,[21] it is reasonable to inquire whether or not he left any other traces on the historical record apart from the tirades of Shenute.

The prosopography of men named Gessius has received detailed attention in the past mainly for two reasons: first because Libanius, the famous fourth-century orator of Antioch, corresponded with two men of this name, one of them an Antiochene, the other an Egyptian;[22] and second because the *Palatine Anthology* includes eight poems by a fourth-

[16] LEIPOLDT, *Schenute* (n. 5 above), 180-181, esp. n. 6. In the manuscripts of the *Vita* the name is mostly spelled ⲅⲉⲥⲓⲟⲥ, sometimes also ⲕⲉⲥⲓⲟⲥ.

[17] As LEIPOLDT pointed out, incipit no. 49 of the 'Wiener Bücherverzeichnis' (*Stud.Pal.* IX 50a-b), which details the contents of Shenute's *Discourses* (see EMMEL, 'Corpus', 154-158; *Corpus,* 308-322, 936), provides evidence for a work in the corpus that begins ⲅⲉⲥⲓⲟⲥ ⲡⲉⲧⲥϩⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲉϥⲡⲣⲟ. The word that is truncated in the incipit list is probably to be restored ⲡⲣⲟ[ⲛⲟⲏⲧⲏⲥ], the technical term for the most important general business agents employed by absentee landlords to help manage their estates, who were thus 'the key figures in the enormous tide of correspondence that passed from the Great House in the city to the country estate' (R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity* [Princeton, 1993], 152-153; cf. J.G. KEENAN, 'Notes on Absentee Landlordism at Aphrodito', *BASP* 22 [1985] 137-169, at pp. 137-138). Hence the incipit may be translated: 'Gesios writes to his estate administrators . . .' No part of the work to which this incipit belongs has yet been identified among the fragments of Shenute's corpus, but because these words are formulaic for the opening of an ordinary Coptic letter, it is likely that Shenute began the work in question by quoting a letter of Gesios that had come into his possession somehow. (If the letter had been written in Greek, Shenute was capable of translating it into Coptic.)

[18] See, e.g., BEHLMER, 'Historical Evidence', 14; cf. EADEM, *Schenute,* lxxxvii. The two relevant passages in the *Vita* correspond to THISSEN's Belege 1 and 2 ('Begegnung', 156).

[19] Sometimes added wrongly: Shenute's *Only I Tell Everyone Who Dwells in this Village,* for example, has nothing to do with Gesios (*pace* FRANKFURTER, *Religion* [n. 62 below], 132-133, 135).

[20] All cited in full in n. 1 above: BEHLMER, 'Historical Evidence', 14 and 18 nn. 42-49; EADEM, *Schenute,* esp. pp. lxxxv-lxxxviii; THISSEN, 'Begegnung'; VAN DER VLIET, 'Spätantikes Heidentum', esp. pp. 102-106 etc. I myself have been developing and presenting parts of the main substance of the rest of the present paper across several years, during which I have profitted from comments, questions, and answers from colleagues: at a Greco-Roman Lunch, Yale University, 29 November 1993; the Brown Seminar on Religion in the Ancient Mediterranean, Brown University, 12 October 1994; at Münster on 4 May 1995 and again (AZERKAVO, SFB Projektgruppe B) on 29 January 1999.

[21] A. CAMERON, 'Palladas and the Fate of Gessius', *ByzZ* 57 (1964) 279-292, at p. 281 with nn. 15 and 16.

[22] A 'Gessius' is the addressee of Lib. *ep.* 892 (anno 388; THISSEN, 'Begegnung', Beleg 7 [pp. 159-160]), 948 (a. 390; THISSEN, Beleg 9 [p. 160]), and 1042 (a. 392; THISSEN, Beleg 6 [p. 159]), and is referred to in *ep.*

century Alexandrian epigrammatic poet named Palladas about the death of a man named Gessius.[23] Otto Seeck, in his study of Libanius's letters published in 1906, identified Palladas's Gessius with Libanius's Egyptian correspondent, as well as with Shenute's opponent, and with one Flavius Aelius Gessius (Φλαύιος Αἴλιος Γέσσιος) known from documentary papyri to have been governor of Thebais in 378 (possibly 376-380).[24] Seeck's view has not gone unchallenged. Alan Cameron argued that Palladas's Gessius is to be identified not with Libanius's Egyptian correspondent, but with his Antiochene correspondent, who was residing as a foreigner in Alexandria.[25] Cameron thought that Libanius's Egyptian correspondent, whom he recognized in but one of Libanius's letters, could well be Shenute's Gesios,[26] but he doubted that a *praeses Thebaidos* in 378 would have come into conflict with Shenute, if it is true that Shenute was still alive more than 85 years later.[27] Other scholars have preferred to see but one single individual named Gessius in all of these references,[28] "a man," to quote C.M. Bowra's characterization, "who was well connected, versed both in administration and in letters, and an open adherent of the old religion."[29]

In a final footnote to his article surveying the Coptic and Greek sources concerning Gesios, Thissen, who at that time favored Bowra's thesis, reported Jacques van der Vliet's privately expressed skepticism regarding his proposed identification.[30] Prof. Thissen has told me that he was persuaded to share Dr. van der Vliet's skepticism. I too am skeptical, both with regard to the hypothesis that Libanius and Palladas refer to just one single indi-

436 (a. 355), 1524 (a. 365; THISSEN, Beleg 8 [p. 160]), perhaps also in *ep.* 491 (but not by name; cf. CAMERON, 'Palladas' [n. 21 above], 282 n. 21).

[23] *AP* 7.681-688.

[24] SEECK, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet* (TU 30.1-2, Leipzig, 1906), 164-165, Gessius II-III (he expressed the same opinion in *RE* 7.1 [1910]: 1325, Gessius 2-3). For a summary of the relevant papyrus evidence for the *praeses Thebaidos* (governor of Thebais) Fl. Aelius Gessius, see J. LALLEMAND, *L'administration civile de l'Égypte de l'avènement de Dioclétian à la création du diocèse* (Mémoires de l'Académie royale de Belgique, classe des lettres, 2d ser., 57.2, Brussels, 1964), 253 (no. 14), updated by P.J. SIJPESTEIJN – K.A. WORP, 'Bittschrift an einen *praepositus pagi* (?)', *Tyche* 1 (1986) 189-194, pl. 29, at p. 193 (where the reference to 'BL VII zu P.Stras. 596 (376 n. Chr.)' leads to J.D THOMAS's review of *P.Stras.* VI, fasc. 5, *Gnomon* 49 [1977] 628-629, where it is suggested [p. 629*b*] that Fl. Aelius Gessius is the governor addressed in *P.Stras.* VI 596). Probably Gessius's immediate predecessor was Fl. Pompeius Pergamius, still in office in June 376 (LALLEMAND, *Administration,* 252 [no. 13]), while his immediate successor may have been Fl. Ardaburis Fosforus Leontius, in office in 380 (SIJPESTEIJN – WORP, 'Bittschrift', 193 [no. 14a]; not in LALLEMAND).

[25] CAMERON, 'Palladas' (n. 21 above), 281-284.

[26] CAMERON, 'Palladas' (n. 21 above), 287 ('may well be the Kesios who caused Schenoudi of Atripe so much trouble').

[27] CAMERON, 'Palladas' (n. 21 above), 281 ('questionable . . . whether [he] would have come into conflict with Schenoudi of Atripe, who died as late as 466 — though in his 118th year, if our informations can be trusted').

[28] C.M. BOWRA, 'The Fate of Gessius', *Classical Review* 74 (1960) 91-95; THISSEN, 'Begegnung'; cf. *PLRE* 1:394-395 (where, however, the *praeses* is given his own separate entry).

[29] BOWRA, 'Fate of Gessius' (n. 28 above), 91.

[30] THISSEN, 'Begegnung', 164 n. 38.

vidual, and with regard to any hypothesis that connects these references to Shenute's Gesios. As potentially interesting as such hypotheses are, the evidence that might support them is, finally, not compelling.[31]

However, I myself *am* persuaded, by evidence in one of Shenute's works, that *his* Gesios *was* Flavius Aelius Gessius, formerly governor of Thebais. The possible chronological difficulty that Cameron raised against such an identification is really not a problem, since Shenute was already well into his 20s by the year 378, and he became head of his monastery not long after that. Flavius Aelius Gessius need have lived only a decade beyond his known tenure as governor of Thebais in order to have begun to interact significantly with Shenute in his capacity as a monastic leader.[32]

Somewhat more troublesome to my mind is the question of the likelihood that Flavius Aelius Gessius would end up settled in Panopolis ten years after serving as governor of Thebais. We know the full curriculum vitae of only one person who held this post, Flavius Eutolmius Tatianus, who was governor of Thebais in the years just before 367.[33] Before that, he had served as a staff assistant to various imperial officials (a governor, a proconsul, several praetorian prefects), but in 367 he became the prefect of Egypt,[34] then consular of Syria, count of the Orient, count of the public treasury, and finally praetorian prefect of the Orient.

From this *cursus*, which is confirmed by scant details known about the careers of other prefects of Egypt, we can see that the position of governor of Thebais was not terribly exalted, but it was a first rung on the ladder of truly distinguished posts with individual authority.[35] It happens that we have fairly complete information about who served as prefect of Egypt during the latter part of the fourth century, and Flavius Aelius Gessius does not appear among them.[36] Hence it seems that Gessius did not advance along the *cursus*

[31] Only Libanius's *ep.* 1042 might well be addressed to Shenute's Gesios, and this letter says almost nothing about its addressee. THISSEN, 'Begegnung', Beleg 6 (p. 159) is an excerpt from this letter; complete text and German translation in G. FATOUROS – T. KRISCHER, *Libanios. Briefe, griechisch-deutsch* (Munich, 1980), 204-207.

[32] BEHLMER ('Historical Evidence', 18 n. 49) judged that 'a praeses of 378 could very well still be prosperous some fifteen years later,' but she was later persuaded (by Van der Vliet's argument, on which see below at n. 74) that the Gesios dossier belongs ca. 430, and hence she did not repeat this judgement of 1993 in her book of 1996 (*Schenute,* lxxxviii).

[33] LALLEMAND, *Administration* (n. 24 above), 63-64; cf. A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire 284-602* (2 vols., Oxford, 1964; repr. Baltimore, 1986), 1:141; R. SCHARF, 'Die Familie des Fl. Eutolmius Tatianus', *ZPE* 85 (1991) 223-231.

[34] Equivalent to being governor of the province Aegyptus, which was an advance over being governor of Thebais because Aegyptus contained the vitally important city of Alexandria. After 380/381 the prefect of Egypt was called the Augustal prefect.

[35] It was a more exalted position than that of the 'district manager' described in so lively and entertaining a manner at the present symposium by Keith Hopkins, in his paper, 'A District Magistrate at Work.'

[36] For relevant lists, see LALLEMAND, *Administration* (n. 24 above), 244-257, updated by SIJPESTEIJN – WORP, 'Bittschrift' (n. 24 above), 192-193; cf. C. VANDERSLEYEN, *Chronologie des préfets d'Égypte de 284 à*

honorum on which he reached the first rung, and it is at least reasonable to suppose that instead he retired to the life of a wealthy landowner in Panopolis, one of the major cities in the province of which he had been governor, perhaps waiting to be called to higher office.[37]

The evidence in one of Shenute's works that *his* Gesios was Flavius Aelius Gessius, formerly governor of Thebais, comes from White Monastery codex ZJ, which is mostly unpublished.[38] ZJ is one of a number of Shenute codexes that are manuscripts neither of his *Canons* nor of his *Discourses*, but rather contain miscellaneous selections of works, including works that are not known at all in the 17 volumes of *Canons* and *Discourses.* Although only one incipit survives in ZJ, on page 147, the table of contents of this codex after about page 60 can be reconstructed on the basis of other occurrences of most of the works that ZJ contains.

The parts of ZJ that are of interest in the present context, however, occur in the early part of the codex, before page 64, where seven groups of leaves survive, separated from each other by lacunas.[39] I have tentatively identified this whole section of the codex as a single work, the first two pages of which are unfortunately lost.[40] One part of this work is certainly to be added to the dossier on Gesios, for its connection with one of the passages in the Bohairic *Vita Sinuthii* in which Gesios appears is unmistakable. The incident in the *Vita* runs as follows (*Vita Sinuthii bohairice* 125-126):

> And it happened on another day that our father (Shenute) went into Panopolis in order to bring the idols out of the house of Gesios at night in secret. So he mounted his donkey, together with two fellow monks mounted on their own animals, and they came out to the river at night. And by the providence of God, they crossed the river and entered the city without any boat or sailor. And at the moment they approached the pagans' *(sic)* door, the doors of the

395 (Collection Latomus 55, Brussels, 1962), 16-22; H. HÜBNER, *Der praefectus Aegypti von Diokletian bis zum Ende der römischen Herrschaft* (Erlanger Beiträge zur Rechtsgeschichte 1, Munich, 1952), 110-113.

[37] JONES (*Later Roman Empire* [n. 33 above], 1:382-383) has pointed out that even Tatianus, who 'almost ma[d]e a career of [his] successive posts . . . was in fact unemployed for ten years between his two illustrious offices. . . . [T]he great majority of office holders in the lower ranks of the hierarchy can never have risen into the higher grades. . . . Some are known to have held several posts in succession; these were no doubt ambitious men who failed to make the grade. But there is reason to believe that many were content with a single post.' It is well known that an unscrupulous provincial governor could use his position to amass considerable wealth and influence as a basis upon which to retire.

[38] On the reconstruction and state of publication of ZJ, see EMMEL, *Corpus,* 504-508 and 714-716 (table 75).

[39] Only the following pages from this part of codex ZJ are known to survive (all unpublished): 3/4, 7-10, 17/18, 21/22 (Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 9815), 27/28 (K 9814), 33/34, and 37-44. A single fragment from another codex (ZX) contains part of the text of ZJ 22 and then partly fills the lacuna just after ZJ 22; edited and translated by B. LAYTON, 'Two Unpublished Shenute Fragments *Against Kronos:* Layton, *Brit. Lib.*, Nos. 90 and 91', *JCoptS* 2 (1992) 117-138, pls. 71-74, at pp. 117-121, pls. 71-72. This fragment is a badly damaged leaf that is only partly comprehensible without the aid of the more complete text in ZJ, which is unfortunate since the quality of the copy in ZX seems to be better than in ZJ. Be that as it may, the most crucial passage is lost in a lacuna in the ZX fragment.

[40] Acephalous work A 4, which could not extend farther than ZJ 64; see EMMEL, *Corpus,* 1007 and 1179-1180 (table 132).

> house opened one after another until he came to the place where the idols were, and thus he and the brothers with him took them and brought them out to the river and broke them to bits and threw them into the river.[41]

The following passage from the acephalous work at the beginning of codex ZJ could well be one of the sources on which this episode in the *Vita* was based[42] (ZJ 21:ii.17-22:i.25):

> They spoke lies against me when the sinners *(sic)* blasphemed against Jesus because I took his gods[43] that he worships, lighting lots of lamps for them, and offering up incense to them on the altars with what is called *kuphi*,[44] and breaking bread before them. And because we made an example of him when we removed his idols from a bedroom (ϰοιτων) at night quietly even though the doors were secured against them. He (Jesus) who brought His fear (?)[45] upon those living there and around there until we accomplished this work during the whole night, it was He too who enabled us to open the doors as He wanted; and it was He who led us through the atrium and the stairway of that house until we came upon those abominations hidden away; and it was He who made straight our going and our coming; and it was through Him that we exposed them[46] openly so as for everyone to recognize his[47] contempt and his shame: for them to recognize that it was a liar who said, 'There are no idols in my house,' when I asked him.

Shenute gives more of this remarkable first-person account of breaking and entering several pages later (ZJ 27:i.11-28:i.4):

> If it is said in you,[48] 'The doors opened for them,' inquire on what day I ever said such words. . . . What I said, rather, clearing those suspected of collaborating with us, I having borne witness, was that neither servant nor gardener nor anyone else at all connected to that fool knows what we did — nobody. And I said that we received neither iron key nor wooden key nor key ring from any person of his, and that we had with us no tool of any sort for opening, but that we opened those great doors that were very securely fastened. We did not say that they opened for us by themselves, but we opened them, as the Lord ordained. And that the door by

41 Coptic text (Bohairic version) edited by J. LEIPOLDT, *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia* (3 vols. [numbered 1, 3, 4], CSCO 41, 42, 73 [SC 1 (= II.2.T), 2 (= II.4.T), 5 (= II.5.T)], Paris, 1906-1913), 1:57 = THISSEN, 'Begegnung', Beleg 2 (p. 156). Further references to *Vita* are to Leipoldt's edition unless otherwise specified. All translations in this paper are my own, unless otherwise noted.

42 It is becoming rather common knowledge among specialists in Shenute that there is a close relationship between some stratum (yet to be more precisely defined) of the work referred to as the *Vita Sinuthii* and Shenute's own writings. See, e.g., VAN DER VLIET, 'Spätantikes Heidentum', 102 n. 16: 'Bekanntlich hat die *Vita*-Tradition [cf. p. 100 n. 4] systematisch aus den eigenen Werken Schenutes geschöpft.'

43 I.e., Gesios's idols.

44 ϰγ̀φ[ι], i.e., *LSJ,* 1015*a*: 'an Egyptian compound incense.' The word, difficult to read in the manuscript, was deciphered by Dwight W. Young, who is preparing an edition of a number of leaves from ZJ, including pp. 21/22 and 27/28.

45 ZJ 21:ii.33 ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓⲛⲉ ⲛ̀ⲧⲉϥϩ[ⲟⲧⲉ] (restored according to Young's suggestion).

46 I.e., the idols.

47 I.e., Gesios's.

48 Fem. sing., i.e., Panopolis, which Shenute often addresses thus.

> which we entered the bedroom (ϰοιτων) on the second storey, where those vain things (idols) were kept, popped out. And that we put our shoulders to it and bore up mightily . . ., but when the one (Shenute) from whom the people of Panopolis hate to hear about the glory of God grasped it, it fell, when it came off its hinges, and we took it away easily. We did not suffer any hurt, and we did not stumble in that house, which is full of darkness because the lord of that house is dark.

Shenute is obviously responding to charges that he must have had inside help to succeed at penetrating the securely locked upper-storey room of a private house in the middle of the night.[49] Other parts of Shenute's response indicate that the people of Panopolis were not amused by his course of action, apparently preferring instead to respect the rights of a godless blasphemer. In his response, Shenute refers to imperial legislation against temples and the idols they contain, arguing that it was these same objects that he found in Gesios's house.[50] He knows, asserts Shenute, because he has already destroyed such things once before, 'in the temple that we burned along with everything inside it.'[51] And he continues: 'Perhaps there are some who will doubt me, but the things we found in the temple are also what he worships in that place,' referring to Gesios and his securely locked household shrine.

Between these two passages describing his raid on Gesios's house, Shenute recounts a previous occasion when the owner of the house had visited the monastery church (ZJ 22: i.29-ii.32):

> I humiliated him as an enemy of Jesus when he came to us in his hypocrisy, before we took his hope in which he trusts, that is, the demonic images, I having spoken to him like this as we sat with the whole crowd assembled in the house of God: 'By which road have you come to us? By the king's road,[52] or by the wilderness road? Have you come to us with the mind of Christ,[53] or with the mind of Kronos?'[54] Furthermore, I again gave him a blow to the body

49 The description of this room as a bedroom (ϰοιτων) suggests that Shenute alludes to the same events in another passage, which informs us — contrary to what is said in the *Vita Sinuthii* — that he was assisted in this undertaking by seven monks: ⲏ ⲛⲧⲟϥ ⲛ̀ⲧⲁⲓ̈ϥⲓⲟⲩϩⲣ̀ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛⲙⲙⲁⲓ ⲙⲡ[ⲉ]ϩⲟⲟⲩ ⲉⲛⲧⲁⲓ̈ϥⲓⲛⲓⲁ̀ⲱⲗⲟⲛ ⲉⲃⲟ[ⲗ ϩ]ⲙ-ⲡⲕⲟⲓⲧⲱⲛ ⲙⲡⲁⲓ̈ ⲛⲥⲁⲥⲁⲱϥ ⲙⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ, 'And how many people did I take with me on the day when I removed the idols from that man's bedroom besides seven monks?' (LEIPOLDT, *Opera* [n. 41 above], 3:91:24-92:3, corrected; kindly collated for me at the Bibliothèque Nationale in Paris by Anne Boud'hors; VAN DER VLIET ['Spätantikes Heidentum', 104 with n. 24] came independently to the same corrected reading of ϰοιτων in this passage).

50 'If it is illegal to remove idols from that man's house, is it also illegal to remove them from their temples? Because the things on account of which the righteous emperors, in their love for God, have given orders to destroy the temples and to remove them to their foundations or to smash them along with their idols inside — it is these (same) things that we removed from that place' (ZJ 28:ii.4-20).

51 He is referring to a temple in Atripe, on which see BEHLMER, 'Historical Evidence', 13 and 17 n. 31; *Schenute,* lx-lxii.

52 'By the king's highway': Num 20:17, 21:22.

53 'The mind of Christ': cf. 1 Cor 2:16b.

54 Kronos is the god with whom Shenute typically associated 'that impious man.'

> when I said to him, 'Until they cut off your tongue, with which you uttered blasphemy! For Jesus was divine!'[55] And hearing these words, he was thinking that he could cover up his shame, and he said, 'I was young in those days,' not realizing that he was speaking (obvious) falsehoods. Seeing that it is after his having received a governorship, is he still young now?[56] What can he say at this advanced age?

The Coptic word for 'governorship' (ⲘⲚⲦϩⲏⲅⲉⲘⲰⲚ) includes the word ἡγεμών, which is the technical Greek equivalent for Latin *praeses*, 'provincial governor.' As I understand this passage, Shenute is saying, in effect, 'You admit that you used to be a pagan, and you blame it on your youthfulness at that time. But now you are old, grown up enough even to have served as a provincial governor, so what excuse do you have for your pagan practices *now?*' This line of argument, combined with Shenute's charges of hypocrisy, cover-up, and falsehood, suggests to me that Gesios had come to Shenute's church *claiming to have abandoned his former paganism*, possibly in favor of professing Christianity. Clearly, however, Shenute believed that Gesios was still pagan at heart. And in so accusing him, he reveals to us incidentally that this man was formerly a provincial governor, hence very probably Flavius Aelius Gessius, *praeses Thebaidos* in the late 370s.

This incident at Shenute's monastery is said to have occurred 'before we took his hope in which he trusts,' that is, before any raid on Gesios's house to remove idols. Part of the purpose of the raid that Shenute is in the process of describing here was to prove that Gesios was *lying* when he answered a question from Shenute with the claim, 'There are no idols in my house.' This sentence is strongly reminiscent of a passage in the most famous item in the Gesios dossier, Shenute's work *Not because a Fox Barks*,[57] where Shenute reports that Gesios, whom he addresses here as 'you,'

[55] Note the implication that this man made the opposite claim, that 'Jesus was not divine.' The continuation of the parallel in codex ZX frag. 1 (LAYTON, 'Shenute Fragments' [n. 39 above], 119-121, where Fv17-18 was already restored on the basis of the text in ZJ [see LAYTON, 121 n. 18]) can be restored as follows (Fv19-29 and the beginning of col. ii): [ⲉϥⲥ]ⲱⲧⲙ ⲁⲉ ⲉ[ⲛⲁⲓ] ⲛⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ [ⲡⲉ ⲭ]ⲉϥⲛⲁϣϩⲱⲃ[ⲃⲥ ⲙ]ⲡⲉϥϣⲓⲡⲉ [ⲡⲉⲁⲁ]ϥ ⲁⲉⲛⲉⲓ[ⲥⲟⲃⲕ] ⲡⲉ ⲛⲛⲉ[ϩⲟⲟⲩ] ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ [ⲉⲛϥⲥ]ⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ [ⲭⲉⲉϥ]ⲭⲱ ⲛϩⲉⲛ[ⲙⲛⲧⲛ]ⲟⲩⲭ ⲉⲃⲟⲗ [ⲁⲉ . . .]ⲙⲛⲛⲥⲗ[ⲧⲣⲉϥ - - -]. The restoration of the last line of col. i is problematic. Layton recorded space for 5.5 letters in the lacuna, but his measurements of this and the previous lacunas tend to be a little too large, probably because the extant strip of parchment begins to warp slightly to the right toward the bottom of the leaf (see his pl. 71). The nearly certain restorations of the preceding lines suggest that only 3 or 4, or at most 5 letters are lost before ⲘⲚⲚⲥⲗ. Perhaps restore [ⲭⲉⲙ]ⲘⲚⲚⲥⲗ, or [ⲭⲉⲛⲉ]ⲘⲚⲚⲥⲗ, or [ⲭⲉⲛⲉ]ⲘⲚⲚⲥⲗ? Compare the text of ZJ given in the next note.

[56] ⲉⲃⲟⲗ ⲭⲉⲘⲚⲚⲥⲗⲧⲣⲉϥⲭⲓ ⲡⲉ ⲛⲟⲩⲙⲛⲧϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲏ ⲉ[ϥ]ⲥⲟⲃⲕ ⲟⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ. W.E. CRUM (*A Coptic Dictionary* [Oxford, 1939], 778*a*) cited this passage s.v. ⲁⲓⲡⲉ, glossing it as 'vb tr, meaning unknown' and proposing an emendation. It is now clear that ⲡⲉ here forms a nominal sentence of which the prepositional phrase ⲘⲚⲚⲥⲗⲧⲣⲉϥⲭⲓ is the predicate, a Coptic nominal sentence pattern that was not yet recognized in Crum's day. Codex ZX might have had a slightly variant text (see the preceding note): 'Because if it is after' etc.

[57] Edited by CHASSINAT, *Quatrième livre* (n. 13 above), 38-50 (pp. 43-44 for the passage cited here); LEIPOLDT, *Opera* (n. 41 above), 3:79-84 (no. 24, from a second MS, pp. 81-82 for the passage cited here; the completion of Leipoldt's MS was published by É. AMÉLINEAU, *Oeuvres de Schenoudi* [2 vols., Paris, 1907-1914], 1:443-444); introduction and English translation by J.W.B. BARNS, 'Shenoute as a Historical Source', in: J. WOLSKI (ed.), *Actes du X^e congrès international de papyrologues. Varsovie – Cracovie 3-9 septembre 1961*

> sent word to me, saying, 'Come and search my houses; see if you find any idols in them.' When I searched it again, your house, I did not find any idols in it. Have you really no others but those that I took away? And if I take away your household idols, surely I will not also be able to hide the sun in the sky and the moon and the stars, these things that you worship, will I? And shall I build walls to the west in order to prevent you from praying to the western regions? And shall I keep watch over the river and over your canals in order to prevent you from pouring out libations to Kronos down to the waters?

I think that the chronology of events to which these texts bear witness may be reconstructed as follows. Apparently we have to do with a series of incidents that began to escalate after Gesios's visit to Shenute's monastery, when — for reasons unknown to us — he tried to convince Shenute that although he had been a pagan formerly, he had given it up as youthful folly. Shenute, unconvinced, followed up that confrontation with a raid on Gesios's house, as later described in *Not because a Fox Barks*, according to which Shenute removed pagan idols, hung pages of papyrus of some kind up on the doorposts, and spilled offensive liquids on the stoops. This event was followed by a public claim on the part of Gesios that no further idols were to be found in his house, on which point he invited Shenute to satisfy himself by making a personal search. This latter incident makes most sense to me if Gesios was still trying to persuade Shenute, and others, that he was no longer a practicing pagan. If so, then whatever 'gods' Shenute had exposed during the preceding raid must somehow not have sufficed for Shenute's purpose of exposing Gesios as a pagan.[58] At any rate, that the situation was not yet resolved to Shenute's satisfaction is shown by the fact that he accepted Gesios's invitation and searched his house.[59] Finding nothing more, it was at this point that Shenute composed *Not because a Fox Barks*, castigating Gesios and his kind for their brutal and wanton treatment of the poor peasants who were dependent on them, summarizing events up to that point, and making the case that in fact a pagan does not need idols in order to practice his religion, because the physical world, the sun, the moon, the stars, the river, 'the western regions' — all this remains permanently available for idolatrous devotions.[60] Apparently determined to expose Gesios

(Wroclaw etc., 1964), 151-159 (p. 157 for the passage cited here); summary by VAN DER VLIET, 'Spätantikes Heidentum', 103-106; THISSEN, 'Begegnung', Beleg 4 (pp. 157-158) gives three excerpts from this work, the third of which is a part of the following citation.

[58] Was Gesios perhaps able to claim, for example, that these idols were now merely old *objets d'art* that he was keeping as heirlooms?

[59] In contrast to other commentators, VAN DER VLIET ('Spätantikes Heidentum', 104) seems to have thought that Shenute did not carry out this second, authorized search, but I do not see how the text can be understood otherwise than as saying clearly that he did.

[60] The genre of *Not because a Fox Barks* remains somewhat puzzling. Barns's description of it as an 'open letter to a pagan notable' has found widespread approval. But how was it 'published' (i.e., made 'open' to the public)? VAN DER VLIET ('Spätantikes Heidentum', 103) thinks it likely that it was written 'für irgendeine offizielle oder zumindestens öffentliche Gelegenheit,' FRANKFURTER (*Religion* [n. 62 below], 77) that it was read 'before a largely Christian congregation.' LEIPOLDT (*Schenute* [n. 5 above], 168) seems to have pictured a campaign of flyers ('Flugschriften'), to which Shenute might in fact refer in this very work: ⲛⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛⲉ

as a pagan worshipper, Shenute then followed up his fruitless authorized search of the premises with a second raid, this time breaking into Gesios's innermost sanctum in the middle of the night to prove conclusively that the ex-governor was still a practicing idolator, who was simply lying when he claimed not to be one any longer. Not long after, Shenute wrote the work that we know from codexes ZJ and ZX, in which he trumpets his triumph in exposing Gesios for the idolator that he is and always has been, but also must defend members of Gesios's household staff against the suspicion of having betrayed their employer, and defend himself against charges of having broken the civil law.

Even if this reconstruction of the order of events in Shenute's campaign against Gesios and his household gods meets with general agreement,[61] I expect that one aspect of my reconstruction will be controversial: according to my reading of these events, Gesios cannot have been simply a pagan; he seems rather to have been a *crypto-pagan*, and that is why Shenute wanted to expose him. This view is quite contrary to the prevailing image of 'Gesios of Panopolis,' for example as presented recently by David Frankfurter,[62] who describes him as bearing

> all the attributes of an important regional patron of the local temples and their festivals. He maintains a household shrine with sacred images of sufficient local importance that Shenoute both knows of them and believes their destruction would have a decisive effect on traditional local piety. He is a vocal and articulate defender of traditional piety and critic of Christianity. . . . He seems to be the regional supplier of ritual wine and festival meat. And he publicly performs various rituals, including 'praying towards the West,' . . . 'pouring out (libations) to Kronos over the waters,' and ultimately asperging the temple of Atripe with various scented plants after Shenoute had burned it through.

This picture of Gesios is the one that has been emerging gradually from the study of Shenute's writings since the beginning of the nineteenth century. And perhaps it is accurate. Up until a few years ago, I did not expect to doubt it. But now, in order to accept it without

ⲛⲧⲁⲕⲡⲁϩⲟⲩ ⲏ ⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲁⲥⲟⲟⲩⲥⲟⲩ ⲁⲉⲕⲛⲁⲡⲁϩⲟⲩ, 'There are the letters that you tore up. Do I not know even before I send them that you are going to tear them up?' (CHASSINAT, *Quatrième livre* [n. 13 above], 40:12-17, which is to be preferred to the reading of the other MS, at least as LEIPOLDT printed it: ⲛⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛⲉⲛⲧⲁⲕⲡⲁϩⲟⲩ etc. [*Opera* (n. 41 above), 3:79:27-80:1]). The work certainly begins like an open letter, highly rhetorical and harshly critical of its addressees (*sic,* plural 'you'; but sometimes also specifically masc. sing. 'you,' i.e., Gesios), but it ends with a long prayer addressed to God, asking him to deliver his people from oppression. Perhaps only the first part of *Not because a Fox Barks* was sent to Gesios (and also posted in public, like a flyer) and then Shenute read it aloud in church with an added prayer, which became attached to the letter when it took its place in Shenute's transmitted corpus (as the fifth work in *Discourses* 4).

[61] Note, however, that this reconstruction understands *Vita* 125-126 (as well as LEIPOLDT, *Opera* [n. 41 above], 3:92:1-3) to refer not to the raid that Shenute described in *Not because a Fox Barks,* as has usually been assumed up until now, but rather to the final assault on Gesios's house that the acephalous work in the first part of ZJ makes known to us.

[62] D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton, 1998) appeared just before the present symposium took place. The following quotation is from p. 80.

hesitation, I will have to find some way to understand Shenute's report of his conversation with Gesios in the monastery church other than the way I have offered here (ZJ 22:i.29-ii.32, presented above), and I will have to find some good answer to a question that has long puzzled me: if Gesios was a prominent and public supporter of traditional, that is, pagan, religion, why should he have been so desirous of convincing Shenute that there were no idols in his house, so desirous that he even invited Shenoute to search the premises personally?

On the other hand, certainly the hypothesis that Gesios was a *crypto*-pagan needs to be tested against all the evidence that seems to contribute to the kind of portrait that Frankfurter has now drawn so starkly. Some of this evidence is in fact not so definitive as such a synthesis makes it seem. For example, I am not sure that there is any clear evidence for Gesios 'publicly perform[ing] various rituals': two of the examples cited by Frankfurter occur in the passage quoted above from *Not because a Fox Barks*, where there is nothing to suggest that the performance of the rituals was necessarily public;[63] and his third example, taken from Shenute's work *De iudicio*, is what Heike Behlmer has described as 'the pathetic figure of the pagan [Gesios] trying to preserve the ancient order of the cosmos by the stubborn and careful performance of a ritual in the ruins of the temple of Atripe,' where he was 'caught' by Shenute,[64] in what seems to have been quite the opposite of a public performance.[65]

Other relevant evidence might be open to alternative interpretations. For example, even Gesios's apparently anti-Christian statements, epitomized by the observation that 'Jesus was not divine',[66] might not have been so obviously anti-Christian as they seemed to Shenute: Gesios might have purposely — also sardonically? — repeated slogans that were in accord with an adoptionist or subordinationist Christological position, thus avoiding undue divinization of Jesus and emphasizing his true humanity. If the end of the work that

[63] In fact, the passage does not necessarily prove that Gesios performed any such rituals at all: quite possibly Shenute simply assumed that, because Gesios was a pagan, of course he performed such rituals (the major premise: all pagans perform such rituals). If so, this passage does not necessarily tell us any more than what Shenute assumed to be some of the characteristic activities of a practicing pagan. Furthermore, the logic of Shenute's argument suggests to me that he had *private* acts of devotion in mind, which, in the end, are the kind that are not fully preventable (whereas public ones might be).

[64] BEHLMER, 'Historical Evidence', 15 and 13 (at n. 30).

[65] The relevant passages in *De iudicio* are BEHLMER, *Schenute,* 91-92 (Coptic pp. 113:ii.24-114:i.19, to be corrected slightly at 114:i.14 by the photograph on pl. 46; cf. LEIPOLDT, *Opera* [n. 41 above], 3:91:20-21) and 131 (Coptic p. 155:ii.8-11), translated on pp. 247 and 267. There is no hint in either passage that anyone else was present at the encounter apart from Shenute and Gesios. Both Behlmer's text and the acephalous work A 4 suggest that idols were still to be found in this temple (*pace* E. WIPSZYCKA, 'La christianisation de l'Égypte aux IV^{e}-VI^{e} siècles. Aspects sociaux et ethniques', *Aegyptus* 68 [1988] 117-165, at p. 150 [reprinted in slightly revised form in her *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive* (Studia Ephemeridis Augustinianum 52, Rome, 1996), 63-105]; cf. BEHLMER, 'Historical Evidence', 17 n. 32, and *Schenute,* lxv n. 189; see further VAN DER VLIET, 'Spätantikes Heidentum', 108-109).

[66] Cf. BEHLMER, 'Historical Evidence', 14-15; *Schenute,* lxxxvi.

Leipoldt edited under the title *Ad Taurinum praesidem de tumultu quodam Alexandrinorum* (his no. 13) also relates to the episode of Shenute's raid on Gesios's house,[67] and if Gesios had just been exposed as a crypto-pagan, then Chrysippus's reported explanation to Gesios for his (official?) judgement against him, ⲁⲛⲟⲕ ⲅⲁⲣ ⲁⲛⲅⲟⲩⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ, might have had a slightly different nuance than has been thought, something like: "For *I really* am a Christian!"

The term 'crypto-pagan' is usually reserved for a professed Christian who was secretly a practicing pagan.[68] Such persons are known from the fourth century and later. But many more persons are known whose conversion was, in one way or another, merely something less than sincere. Others converted and then naively pursued a mixture of Christian and pagan practices, until their church leaders succeeded in setting them straight. The evidence bespeaks a no less complex socio-psychological religious world than we, with hindsight, should expect in the centuries immediately after Constantine.[69] How did Gesios fit into this world?

'Certainly the decision to practice the faith of one's fathers had become, for non-Christians, a somewhat risky business by the mid-fourth century in some cities and by the mid-fifth, in most.'[70] What I mean to suggest in this paper is that Gesios, before he appears in the pages of Shenute's surviving works, had made a decision to keep his active, and hence illegal, practice of paganism secret, which meant hiding away his idols in a locked, upper room of his house and performing his devotions in secret, whether in the privacy of his own inner sanctum or inside an abandoned, burned-out temple. Thus he was trying to exercise a 'discreet paganism' that would not offer an excuse or occasion for anyone seeking his ruin.[71] To this end, he might have chosen to present himself to the world as an undecided atheist, who had given up the old ways but not accepted the new, or he might have pretended to become a Christian. But why? It was not absolutely necessary to renounce the faith of his fathers. Despite the plummeting decline of paganism during the fourth century, many people did not give it up, especially rich and powerful people who had little to fear

[67] BEHLMER, 'Historical Evidence', 14 at n. 48, 15, and 18-19 nn. 48 and 60-61; VAN DER VLIET, 'Spätantikes Heidentum', 104; THISSEN, 'Begegnung', Beleg 3 (pp. 156-157; cf. LEIPOLDT, *Opera* [n. 41 above], 3:32:6-7).

[68] E.g., MACMULLEN, *Christianity and Paganism* (n. 69 below), 177 n. 96: 'a crypto-pagan bishop in 536' in Harran, northern Syria (now in Turkey).

[69] R. MACMULLEN, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries* (New Haven – London, 1997), esp. pp. 27-28, 144-147, 153, but the whole book is a 'must read' on the subject. For crypto-pagans of various shades in Shenute's congregation, see especially LEIPOLDT, *Opera* (n. 41 above), 3:44-48; T. ORLANDI, *Shenute contra Origenistas* (Rome, 1985), 44 and 46 (§§ 421 and 423).

[70] MACMULLEN, *Christianity and Paganism* (n. 69 above), 30. The *practice* of paganism had, after all, become illegal. It had even been at times designated a capital offense.

[71] MACMULLEN, *Christianity and Paganism* (n. 69 above), 26 (for the phrase 'discreet paganism' applied to some leading citizens of fifth-century Beirut) and 173 n. 65 (for being 'careful' in one's 'illicit worship' in fifth-century Athens).

even from imperial laws. But for a man who perhaps still had ambitions for higher governmental posts, there was a distinct incentive to give up the old ways in the fact that imperial legislation was turning more and more harshly against them, while the imperial preference for Christians that had begun under Constantine was becoming overwhelming.[72] And after all, acceptance of Christianity did not necessarily mean acceptance of *all* its trappings; he would not necessarily have to go around reciting the Nicene Creed day and night, for example. There were tolerable ways for a pagan to act like a Christian in the new Christian empire . . .

For historians, when something falls too far short of reasonable certainty, it is always a matter of determining what is both possible and probable. My own present working hypothesis is that most probably Gesios chose, along with secret paganism, nominal conversion to Christianity, thus becoming a crypto-pagan in the strictest sense. We now have, in any case, the fairly detailed outline of an interesting episode from the climax of the pagan-Christian conflict in late antique Egypt. Presumably Flavius Aelius Gessius was born and raised a pagan, and certainly he progressed fairly successfully along the career of imperial affairs, rising to be a provincial governor around 376. Perhaps his adherence to paganism had even helped his career in the previous decade during the reign of Julian the Apostate. After his service as governor of Thebais, he settled down as a prominent landowner in Panopolis. Somewhere along the way, he began to downplay his pagan practices and, according to my hypothesis, to pass as a Christian, quite in keeping with the times. His exact motives and behavior we can only guess at. But Gessius had the misfortune to be living his life of ease in Panopolis just when a fanatic champion of Christianity took charge of a growing monastic community on the other side of the river and made the ex-governor a prominent target of his unrelenting attack on wealthy landlords, especially when they were suspected of being crypto-pagans as well. In the case of Gesios, Shenute's attacks were not only an outrage against his privacy, but exposing him as a crypto-pagan may also have effectively ended whatever hopes he had of extending his political career.

Shenute outlived Gesios, who was dead but not forgotten ca. 440, when Shenute preached his sermon *God Is Blessed*, in which he compares the miserable death of 'that inimical man in Panopolis' with the death of the righteous archbishop Athanasius (dead since 373).[73] Van der Vliet has suggested, on the basis of Shenute's threat in *Not because a Fox Barks* to 'go to the emperors,' that the Gesios dossier belongs to the years around 430, that is, around the time of Shenute's journey to Ephesus to join Cyril in his crusade against Nestorius.[74] In agreement with Thissen (but for different reasons than he had), I am inclined rather to place the high point of Shenute's conflict with Gesios earlier, around 400. A re-

[72] MACMULLEN, *Christianity and Paganism* (n. 69 above), 20-24.

[73] See EMMEL, 'Historical Circumstances', esp. pp. 91-94; THISSEN, 'Begegnung', Beleg 5 (p. 158).

[74] VAN DER VLIET, 'Spätantikes Heidentum', 103 with n. 20, cf. p. 106; cf. THISSEN, 'Begegnung', 163.

peated threat[75] to 'go to the emperors' seems to me less likely at a time when Shenute really *was* preparing for such a trip, for reasons not at all to do with Gesios and his behavior, than at a time when pro-Christian imperial legislation was beginning to turn the tide inexorably against the foes of the orthodox church.[76] The new text brought to bear on the problem here shows unambiguously that Shenute was informed about the imperial legislation regarding pagan sacrifices and temples.[77] It would be strange if it were otherwise. His remarks are reminiscent of the law preserved in *Cod. Theod.* 16.10.16, issued in July 399 *de templis in agris*. Elsewhere too Shenute seems to indicate that he knew this law, which decreed: 'If there should be any temples in the country districts, they shall be torn down without disturbance or tumult (*sine turba ac tumultu*). For when they are torn down and removed, the material basis for all superstition will be destroyed.'[78] We do not know how Shenute's conflict with Gesios ended, but his active campaign against pagans continued during Cyril's time, at least in one village.[79] It was just such actions that prompted laws like *Cod. Theod.* 16.10.24, commanding in 423 that 'persons who are truly Christians or who are said to be [i.e., persons like Shenute] . . . shall not abuse the authority of religion and dare to lay violent hands on Jews and pagans who are living quietly and attempting nothing disorderly

[75] That it was a repeated threat comes across in Gesios's mocking statement, quoted by Shenute, 'How long is he going to go on without sailing off, saying, "I'm going to go," but letting the days slip by one after another?' To which Shenute responds, in effect, 'What business is it of yours when exactly I go?' (The relevant passage is CHASSINAT, *Quatrième livre* [n. 13 above], 41:48-42:5; LEIPOLDT, *Opera* [n. 41 above], 3:80:25-29.) I think BARNS ('Shenute' [n. 57 above], 154 n. 10) was right to refer this passage to *Vita* 76-80, but only in the sense that the reason given there for a special visit to Constantinople ('because of the local authorities' violent treatment of the poor,' a stock phrase: cf. *Vita* 81) was probably inspired by the passage in *Not because a Fox Barks* or by some similar passage. (In fact, concern about violent treatment of the poor plays no further role in the visit as reported in the *Vita,* whether Bohairic or Sahidic [so far as one can judge from the published fragments of the latter: É. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne* (MMAF 4, Paris, 1888-1895), 635-636 (no. 2) and 241-243 (no. 5.C 'fol. séparé'), to be read in this order].) That such a visit took place I do not doubt, but not until sometime after 431, as a part of the aftermath of Cyril's triumph at the Council of Ephesus (see EMMEL, *Corpus,* 5-6 n. 6).

[76] Cf. BEHLMER, 'Historical Evidence', 13-14 and 17-18 nn. 33-41; *Schenute,* lxiv-lxvi.

[77] See n. 50 above.

[78] Translated by C. PHARR, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions* (New York, 1952), 474; cf. LEIPOLDT, *Opera* (n. 41 above), 3:91:16-24, where Shenute says that even when it had to do with stamping out idolatry, he never did anything that could be characterized as ⲁⲧⲁⲍⲓⲁ (= *turba*?) or ϣⲧⲟⲣⲧⲣ (= *tumultus*?); see also VAN DER VLIET, 'Spätantikes Heidentum', 108 (also 109 n. 54).

[79] Shenute, *Only I Tell Everyone Who Dwells in this Village* (LEIPOLDT, *Opera* [n. 41 above], 3:86-90), which I am inclined not to connect with the village of Pneueit (against LEIPOLDT's hypothesis [*Schenute* (n. 5 above), 179], which has been commonly accepted). Just what happened in Pneueit is not clear: we know of it only from *Vita* 83-84, which is connected by the village name with a Sahidic *Vita*-text (printed by AMÉLINEAU, *Monuments* [n. 75 above], 238-240), in which Shenute's work *The Lord Thundered* (heading, which also mentions Pneueit, and beginning edited by LEIPOLDT, *Opera* [n. 41 above], 3:84-86; other parts by AMÉLINEAU, *Oeuvres* [n. 57 above], 1:365-387 and 2:134-143; other parts are unpublished [see EMMEL, *Corpus,* 897-898, 1122-1124 (table 100), etc.]) is cited as having been delivered at the end of the Pneueit episode. Speaking hypothetically, I am inclined to imagine this episode as roughly contemporaneous with Shenute's action against the temple in Atripe (see n. 51 above).

or contrary to law.'[80] Accordingly, even Shenute eventually tempered his attitude toward recalcitrant pagans.[81]

There is still much work to be done with regard to the details and chronology of Shenute's anti-pagan activities, especially when so much relevant material is not yet adequately published or studied, but probably we will not be too far wrong if we place their beginning (probably the cleansing by fire of the temple in Atripe) soon after news of the destruction of the Serapeum in 391 reached Panopolis,[82] that is, well within the first decade of Shenute's tenure as head of his monastery; their middle (the persecution and exposure of Gesios) around 400, when the first wave of imperial encouragement of and support for pagan-bashing was at its peak; and their end (confiscation of pagan cult objects in nearby villages) around 420, when the wave had already crested and was receding.[83]

[80] PHARR, *Theodosian Code* (n. 78 above), 476. This law also explicitly forbids 'plunder[ing] their goods.'

[81] For example, the text referred to by WIPSZYCKA ('Christianisation' [n. 65 above], 152 with n. 51, referring to P. VAN CAUWENBERGH, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)* [Paris, 1914], 140, and thus attributing the text to Besa) belongs to Shenute's *Canon* 9 (EMMEL, *Corpus,* 277-284, 582-586 [table 7]).

[82] So also BEHLMER, 'Historical Evidence', 14; *Schenute,* lxvi.

[83] A second wave came a century later, under Justinian.

PETER GROSSMANN

DIE KLASSISCHEN WURZELN IN ARCHITEKTUR UND DEKORSYSTEM DER GROSSEN KIRCHE DES SCHENUTEKLOSTERS BEI SUHĀĞ

Als F.W. Deichmann seinen bekannten Artikel 'Zum Altägyptischen in der Koptischen Baukunst' schrieb, in dem im wesentlichen von der Kirche des Schenuteklosters die Rede ist, sah er diese Kirche als einen Bau an, mit dem sein Gründer, der Archimandrit Schenute, bewußt an die pharaonische Tradition angeknüpft habe, gewissermaßen demonstrierend, daß — mit den Worten Deichmanns — "auch das Christentum fähig sei, gewaltige Bauten aufzuführen, die den Tempeln der Heidengötter gleichen".[1] Die zur Illustrierung dieser Ansicht herangezogenen Beispiele waren Tempel und Bauglieder von Tempeln.

Wir kennen heute das Gebäude der Kirche des Schenuteklosters wesentlich besser, so daß wir nicht umhin können, an diesem Urteil beträchtliche Abstriche zu machen. Die kubische, einem altägyptischen Tempel ähnliche Gestalt des Bauwerks ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur etwas für den Tempelbau Eigentümliches, sondern überhaupt die in Ägypten von Bauherren und Bauausführenden bei allen etwas größeren Bauten angestrebte Baugestalt. Alle Architektur dürfte damals in Ägypten mehr oder weniger ebenso ausgesehen haben. Deichmann vergleicht auch die Fassade oder westliche Eingangsseite der Kirche mit den Pylonen eines Tempels, jedoch sehen solche Pylone wesentlich anders aus. Zwischen den beiden üblicherweise stark geböschten Pylonflügeln der ägyptischen Tempel gibt es eine breite, sich nach oben keilförmig erweiternde Unterbrechung, die in der Regel die gesamte Höhe erfaßt und bei den alten Ägyptern auch einen eigenen Namen "Mahet" besaß, was soviel wie 'Eingangsraum, Portal' bedeutet.[2] Nur in mittlerer Höhe gibt es gelegentlich, aber keineswegs immer eine den Torweg überbrückende Verbindung. Die westliche Schmalseite der Kirche des Schenuteklosters ist dagegen auf der gesamten Frontseite verschlossen (Taf. IIIa), von einheitlicher Höhe und hat außer den in

---

[1] F.W. DEICHMANN, 'Zum Altägyptischen in der Koptischen Baukunst', *MDAIK* 8, 1938, 34-37, bes. 36; wiederabgedruckt in: DERS., *Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naher Osten, gesammelte Studien zur spätantiken Architektur, Kunst und Geschichte* (Wiesbaden, 1982) 805-810, bes. 807; s. auch P. PENSABENE, *Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-Romano, ser. C - vol. III: Elementi architettonici di Alessandria e di altri siti egiziani* (Rom, 1993) 52f., der darüber hinaus einen Vergleich der Kirche mit *una fortezza romana* sogar noch besser findet.

[2] J. DÜMICHEN, *Baugeschichte des Denderatempels* (Straßburg, 1877) 12.

zwei Geschossen übereinander folgenden Fensterreihen — wie es sie auch an den übrigen Seiten gibt — nur unten, am Fuß der Wand zwei unterschiedlich bemessene, aber auf jeden Fall verhältnismäßig kleine und nicht einmal symmetrisch einander zugeordnete Türen (Taf. IVa). Dieser Wand fehlt äußerlich alles, was ihr zu dem mit dem Pylon eines Tempels vergleichbaren baulichen Charakter einer Schauseite verhelfen könnte. Darüber hinaus stimmen aber auch beide in ihrer funktionalen Bedeutung nicht überein. Die Pylone der pharaonischen Tempel hatten, wie aus den Bautexten der ptolemäischen Tempel hervorgeht, zugleich eine abwehrende Funktion, die durch Schutzsymbole an der Stirnseite wie die bildliche Darstellung von Vernichtungsritualen[3] und die einer apotropäischen Bestimmung dienenden Flaggenmasten, die mit den Göttinnen Isis und Nephtis verglichen werden, noch unterstrichen wurde.[4] Nur der "Eingeführte und Reine" durfte den Tempel betreten.[5] Hingegen sollte eine Kirchenfassade etwas Einladendes haben und allen den Zutritt gewähren (Eusebios, *h.e.* X 4,38).

Auf der anderen Seite ist jedoch zu sagen, daß es sich bei dieser Kirche des Schenutekosters — abweichend von der sonst üblichen Art im Niltal — in bautechnischer wie auch handwerklicher Hinsicht um ein ganz hervorragendes Bauwerk handelt. Wie aus Quellen bekannt, wurden für den Bau der Kirche geschulte Facharbeiter gegen Bezahlung angeworben,[6] denen am Bau nur wenige Nachlässigkeiten nachzuweisen sind. Handwerkliche Unsauberkeiten in der Ausführung sind praktisch nirgends zu erkennen, was auch in der großen Architektur nicht immer der Fall ist. So hat man sich in vielen Kirchen in Syrien bei der Glättung der inneren Wandflächen an der Innenseite der Westwand, der die Besucher beim Eintritt in die Kirche den Rücken zukehrten, diese Arbeit gespart.[7] Ähnliche Nachlässigkeiten kommen sogar bei einem Bau wie der Hagia Sophia in Konstantinopel vor, wo man ebenfalls auf der Innenseite der Westwand die Türstürze nicht richtig bemessen hat, die überstehenden Enden nicht abgenommen, bzw. zurückgearbeitet hat, um sie im Mauerwerk verschwinden zu lassen, sondern sie stehen in mehreren Fällen auf einer Seite weit über das erforderliche Maß hinaus über.

Das Innere der Kirche des Schenuteklosters ist etwas völlig anderes als ein ägyptischer Tempel oder ein anderes in altägyptischer Tradition ausgeführtes Gebäude (Abb. 1). Die

[3] D. ARNOLD, *Lexikon der ägyptischen Baukunst* (Zürich, 1994) 199.

[4] DÜMICHEN *a.O.* (wie Anm. 2) 12f.; die Flaggenmasten als Blitzableiter zu verstehen, erscheint jedoch abwegig.

[5] Zum ganzen H. KEES, *Ägypten* [HdA 3. Abt. 1. T., Bd. 3, 1 (München, 1933)] 160f.

[6] E. WIPSZYCKA, 'Les aspects économiques de la vie de la communauté des Kellia', in: PH. BRIDEL (Hrsg.), *Le site monastique copte des Kellia. Actes du Colloque de Genève 13 au 15 août 1984* (Genf, 1986) 117-144, bes. 125 mit Belegen; daß der Bau in nur fünf Monaten vollendet werden konnte, wie aus von S. Emmel herangezogenen Texten hervorzugehen scheint, s. S. EMMEL., 'The historical circumstances of Shenute's *God Is Blessed*', in: M. KRAUSE - S. SCHATEN (Hrsg.), *ΘΕΜΕΛΙΑ. Spätantike und koptologische Studien* (Wiesbaden, 1998) 81-96, bes. 83, halte ich dagegen für äußerst unwahrscheinlich.

[7] Als *pars pro toto* die Eingangswand der Stephanskirche von Ğuwānīyā, P. GROSSMANN, *S. Michele in Africisco zu Ravenna* (Mainz, 1973) 65.

eigentlichen Haupteingänge liegen an den Längsseiten der Kirche (Taf. IIIb). Von ihnen führt der auf der Nordseite gelegene Eingang unmittelbar in das nördliche Seitenschiff der Kirche, während man auf der Südseite zunächst den sog. Südnarthex betritt. Eigentümlicherweise ist die im Westen, in der Bauachse der Kirche gelegene Tür, die in den üblicherweise als Eingangshalle (Prokop, *de aed.* I 4,7; V 6,23) geltenden Narthex führt, nur zweitrangig, gewissermaßen als Nebeneingang ausgebildet und hat nicht einmal einen richtigen Sturz. Möglicherweise wurde diese Tür als Laieneingang verstanden. Der quer gelagerte Narthex im Innern des Gebäudes ist an beiden Schmalseiten mit im Halbkreis geführten Säulenstellungen versehen. Wie der noch erhaltene Befund auf der Nordseite lehrt, war über ihnen eine von einem umlaufenden Architrav getragene und in feinem Zierverband ausgeführte Halbkuppel errichtet. Sonst besaß der Raum eine Flachdecke. Die erkennbaren Reste eines ehemaligen Tonnengewölbes sind erst jüngeren Ursprungs.

Raumgestalten dieser Art sind in der altägyptischen Architektur unbekannt. Hingegen gehören sie in der hellenistisch-römischen Palastarchitektur zu einem häufig verwendeten Ausstattungselement. Als Beispiel sei auf den um 100 v.Chr. datierbaren sog. *Palazzo delle Colonne* in Ptolemais (Libyen) hingewiesen, wo der dem Eingang gegenüber liegende Umgang des vorderen Peristylhofes mit den wichtigsten Repräsentativ- und Empfangsräumen an beiden Schmalseiten mit halbkreisförmigen Konchen versehen ist.[8] Weitere Beispiele finden sich in entsprechender Position in einer römischen Palastanlage von Tiberias (Palästina),[9] in dem Thermengebäude und Gymnasium des 2. Jhs. von Sardis,[10] im Vorraum (sog. *atrium*) und *tepidarium* (Räume 3 und 6) der Thermen in der *villa filosofiana* von Piazza Armerina[11] und der nördlichen Vorhalle des Gartenpavillons der *horti liciniani*, dem sog. Tempel der Minerva Medica,[12] um nur die wichtigsten Belege zu nennen. In der Großarchitektur kommen Räume dieser Art auch als äußere Annexe auf der Südseite der zwischen 104 und 109 errichteten Trajansthermen in Rom vor.[13] Beispiele von frühchristlichen Bauten in Rom sind der Narthex des im zweiten Jahrzehnt des 4. Jhs. errichteten Baptisteriums der Lateranskirche (San Giovanni in Laterano)[14] und die Vorhalle

[8] S. STUCCHI, *Architettura Cirenaica* (Roma, 1975) 300ff Abb. 309; zur Datierung H. LAUTER, *Die Architektur des Hellenismus* (Darmstadt, 1986) 139f.

[9] A. OVADIAH, *Corpus of the Byzantine churches in the Holy Land* (Bonn, 1970) 180f. Abb. 178a-b; dort irrtümlich als Basilika angesehen; ebenso noch G. FOERSTER, in: *The New Encyclopaedia IV* (1993) 1464-1473, bes. 1465 mit Plan.

[10] G.M.A. HANFMANN et al., *Sardis from Prehistoric to Roman times* (Harvard, 1983) 139ff. Abb. 206.

[11] A. CARANDINI – A. RICCI – M. DE VOS, *Filosofiana. The villa of Piazza Armerina* (Palermo, 1982) 335ff. u. 362ff. Taf. 1 u.2.

[12] J.B. WARD-PERKINS, *Architektur der Römer* (Stuttgart – Mailand 1975) 308 Abb. 383.

[13] *Ebenda* 121ff. Abb. 139; F. YEGÜL, *Bath and Bathing in Classical Antiquity* (New York, 1992) 142ff. bes. 146 Abb. 154 Raum E.

[14] F.W. DEICHMANN, *Frühchristliche Kirchen in Rom* (Basel, 1948) 18f. Plan 8a-b.

des Mausoleums der Konstantinstochter Constantina (320?-354).[15] Bei den von Säulen getragenen Konchen im Schenutekloster handelt es sich zweifellos um dasselbe Motiv, präsentiert sich hier freilich in einer recht reichen Ausführung.

Darüber hinaus weist der Raum an seinen Wänden eine Nischengliederung auf mit abwechselnd rechteckigen Bogennischen und halbrunden Konchennischen. In geschickter Weise sind zugleich die übrigen Wandöffnungen wie die Türen und Säulenkonchen an den Enden in das System mit einbezogen. Derartige Nischenwechsel sind eine Besonderheit vor allem der römischen Baukunst, in der sie seit dem 1. Jh. n.Chr. nachweisbar und "für die kaiserzeitliche Dekorationsweise bestimmend"[16] sind. Darüber hinaus ist auch ihre formale Ausbildung mit flankierenden kleinen korinthischen Säulchen, plastisch gearbeiteten Archivolten und bekrönenden, teilweise gebrochenen Tympanoi, also den der *aedicula* entsprechenden Bauformen,[17] aus der klassischen Architektur der römischen Kaiserzeit entlehnt. Besonders reich umrahmt sind die beiden etwa in der Mitte sitzenden Halbrundnischen (Taf. IVb).

Der Naos der Kirche, den man aus dem Narthex kommend als nächsten Raum betritt, ist dreischiffig gegliedert mit allseitig umlaufenden Seitenschiffen, wie sie generell für den oberägyptischen Kirchenbau als charakteristisch zu gelten haben.[18] Nur im Norden des Landes, wo die Architektur stärker von Alexandreia und durch die allgemeine Reichsarchitektur beeinflußt ist, gilt das weniger. Bei diesen allseitig umlaufenden Seitenschiffen, die — wie gesagt — zu den baulichen Eigentümlichkeiten in Oberägypten gehören und sich außerhalb des Niltales nicht nachweisen lassen, handelt es sich nun einmal um eine auch in der altägyptischen Baukunst nachweisbare Art der Raumaufteilung, wie sie schon bei Tempelbauten des M.R. belegt ist. Das bezeichnendste Beispiel hierfür ist der sog. Festsaal Thutmosis' III in Karnak, wo eine dreischiffige Mittelpartie von einem allseitig umlaufenden einschiffigen Umgang umgeben ist.[19] Die gleiche Gliederung wie in diesem Festsaal kommt auch in mehreren frühen ägyptischen Kirchen wie z.B. in allen drei Bauphasen der Klosterkirche des pachomianischen Hauptklosters von Pbow (lat. Pabau), dem heutigen Fāw Qiblī, vor.[20] Weitere Beispiele sind die Tempelkirche im zweiten Hof des

15 DEICHMANN a.O. (wie vorige Anm.) 25ff. 76 Plan 4; sowie H. BRANDENBURG, *Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jahrhunderts* (München, 1979) 96ff.

16 G. HORNBORSTEL-HÜTTNER, *Studien zur römischen Nischenarchitektur* (Leiden, 1979) 70ff.

17 HORNBOSTEL *a.O.* 13ff.

18 Zum Westumgang s. P. GROSSMANN, *Mittelalterliche Langhauskuppelkirchen und verwandte Typen in Oberägypten* (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptischen Reihe 3, Glückstadt, 1982) 104ff.; zum Ostumgang, aus dem später der ḫūruṣ hervorgegangen ist, *ebenda* 123ff. mit Beispielen, ist eine eigene Publikation in Vorbereitung.

19 G. HAENY, *Basilikale Anlagen in der ägyptischen Baukunst des Neuen Reichs* [Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde 9, Wiesbaden, 1970] 7ff. bes. 9f. Abb. 2 u. 3.

20 Zuletzt P. GROSSMANN, 'Kirchenbau in Ägypten', in: *Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand, Katalog der Ausstellung Gustav Lübcke-Museum Hamm*: 16. Juni - 13. Oktober 1996 (Wiesbaden, 1996) 43-57, bes. 43f. Abb. 1; zu den Grabungen P. GROSSMANN - G. LEASE, 'Fâw Qiblî - 1989. Excavation report', *GM* 114, 1990, 9-

Totentempels Ramses' III in Madīnat Hābū[21] und die leider bisher unpublizierte Südkirche von Antinoopolis. Es hat den Anschein, daß diese Art der Raumaufteilung im 4. und 5. Jh. in Ägypten noch häufiger vorgenommen wurde.

In der Kirche des Schenutekloster ist das freilich nicht der Fall. Hier ist aus der dreischiffigen Mittelpartie bereits ein einziges breites Mittelschiff geworden. Auch die räumlichen Proportionen der einzelnen Schiffe haben sich verändert. Durch Wechsel in der Breite (der westliche Umgangsabschnitt ist wesentlich schmaler als die beiden längsseitigen Seitenschiffe) haben die längsseitigen Umgangsschiffe weitgehend ihren Charakter als Bestandteile eines Umgangs verloren. Es scheint so, daß auch hierbei außerägyptische Einflüsse Pate gestanden haben.

Darüber hinaus ist auch dieser Raum, der Naos der Kirche, mit einer auf allen Wänden umlaufenden Folge von Wandnischen versehen. Unnötig, darauf hinzuweisen, daß diese wiederum sämtlich nach klassischen Vorbildern gestaltet sind. Auf den ersten Blick scheinen sie allerdings sehr unregelmäßig verteilt zu sein. Jedoch ist dieses nur scheinbar der Fall, da die Absicht des Architekten oder seines Bauherrn darin bestand, die Türöffnungen jeweils von symmetrisch angeordneten Halbkreisnischen zu flankieren. Sonst ist auch hier wie im Narthex ein streng eingehaltener römischer Nischenwechsel zwischen rechteckigen Bogennischen und halbrunden Konchennischen zu konstatieren. Wie im Narthex wurden auch hier ergänzend die Türen als rechteckige Wandunterbrechungen in das System des Nischenwechsels einbezogen. Auf jede Türöffnung, respektive Fensteröffnung auf der Südseite, die gewissermaßen die rechteckigen Nischen vertreten, folgt nach beiden Seiten je eine halbrunde Konchennische. Gleichzeitig erweisen sich die rechteckigen Wandöffnungen als die beherrschenden Elemente, denen die Halbrundnischen untergeordnet sind, wie deutlich in der Türen/Fenster-Nischenfolge auf der Südseite des Naos zu erkennen ist, wo die Abstände zwar ständig wechseln, aber immer in einer symmetrischen Beziehung zu den rechteckigen, die Symmetrieachse bestimmenden Wandöffnungen stehen. Die Sorgfalt, mit der diese Maße eingehalten sind, tragen dazu bei, das System zu verstehen.

Die Öffnung zum Sanktuarium, dem Trikonchos, entsprach einer Konchennische, zu deren Seiten die mit flachen Stürzen ausgebildeten Seiteneingänge des Trikonchos angeordnet waren. Hier wechselte also das System des Hauptgliedes, indem jetzt die Konchen zu den Hauptgliedern werden, während die Türen sich als flankierende Elemente ihnen unterordnen.

16 Abb. 1; mit Hinweis auf ältere Berichte. Eine kurze Zusammenfassung über alle drei Bauphasen bietet auch G. LEASE, *Traces of Early Egyptian Monasticism* [Occasional Papers of the Institute .for Antiquity and Christianity 22, Claremont CA, 1991] 4ff.

21 U. HÖLSCHER, *The Excavation of Medinet Habu, V. Post-Ramessid Remains* (Chicago, 1954) 54f. Taf. 45; sowie U. MONNERET DE VILLARD in: HÖLSCHER a.O. 52-54 Abb. 57.

Nur an einer einzigen Stelle, weist das System eine Inkonsequenz auf. Es handelt sich um die etwas kleinere Tür am Ostende der nördlichen Naoswand. Nach Ost müßte auf sie wieder eine Halbrundnische folgen. Das ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr folgt hier und um die Ecke (in der Ebene der Sanktuariumsstirnwand) der Eingang in den Vorraum zum Treppenaufgang. Da es für letzteren Eingang auch ein symmetrisches Pendant am Südende der Sanktuariumsstirnwand gibt, gehört er sicher zum originalen Entwurf. Um im System zu bleiben, wäre es eigentlich am besten, wenn die genannte kleine Tür in der nördlichen Außenwand gar nicht existierte, aber da es sie nun einmal gibt, sollte sie etwas nach Westen verschoben werden, so daß zwischen ihr und der Wandecke noch eine Halbrundnische eingefügt werden kann. Gleichzeitig hätte auch die westlich der kleinen Tür befindliche rechteckige Bogennische weiter nach West verschoben worden sein müssen. Bei der sonst zu beobachtenden Konsequenz des Nischenwechsels ist es daher sehr wahrscheinlich, daß jene Tür in der Nordwand erst nachträglich in das Programm aufgenommen wurde, und zwar erst zu einem Zeitpunkt, als die Kirche bis zu einer beträchtlicher Höhe bereits stand und nicht mehr verändert werden konnte.

Wenn wir uns nun der östlichen Abschlußwand des Naos, der Stirnwand oder Fassade des Sanktuariums zuwenden, so muß leider bekannt werden, daß diese nur in ihrem unteren Bereich zuverlässig rekonstruierbar erhalten ist. Der Rest, vor allem der Dekor des Aufgehende ist aller Wahrscheinlichkeit nach während der persischen Eroberung, etwa in 620 n.Chr.[22] zerstört worden. Ein genaues Bild kann also davon nicht geboten werden. Ein Ausweg besteht jedoch in der noch weitgehend unversehrten, zumindest vollständig rekonstruierbaren Sanktuariumsfassade der Kirche des wenige km weiter nördlich gelegenen Bishuy-Klosters,[23] das etwa in dieselbe Zeit zu datieren ist und auf eine Gründung des Apa Pschai, eines Zeitgenossen des Pgôls, zurückgeht.[24] Zwar ist diese Kirche bedeutend kleiner als die Kirche des Schenuteklosters, doch spricht alles dafür, daß

[22] Wann die Perser bis nach Oberägypten gekommen sind, ist bisher nicht sicher geklärt, doch werden sie nach der Eroberung von Alexandreia im Juni 619 (R. ALTHEIM-STIEHL, *BSAC* 31, 1992, 96) kaum mehr als ein Jahr gebraucht haben, im Januar 620 sind sie bereits im Oxyrhynchite nachgewiesen (ebenda 96). Die bisherige Auffassung, daß die Eroberung Ägyptens durch die Perser drei Jahre in Anspruch genommen habe, vgl. W.E. CRUM in: DERS. - H.G.E. WHITE, *The monastery of Epiphanius at Thebes* II (New York, 1926) 234 Nr. 300 Anm. 5; darnach A. SCHILLER, 'The Budge papyrus of Columbia University', *JARCE* 7, 1988, 79-118, bes. 117 Anm. 44; darnach G. GABRA, *Untersuchungen zu den Texten über Pesyntheus* (Diss. Münster 1983, Bonn, 1984) 315; beruht auf einer unklaren Formulierung von A.J. BUTLER, *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion* (Oxford, 1902) 89, der sich dabei, ebenda Anm. 1, auf eine Notiz in der Chronographie des Bar Hebraeus nach der Edition von E. POCOCKE: S. 99 (mir nicht zugänglich) beruft. In der Neuedition und engl. Übersetzung von E.A.W. BUDGE, *The chronographie of Bar Hebraeus* (London, 1932, repr. 1976) vol. I (transl.) 87, steht jedoch nichts davon. Immerhin hat Butler seine Angabe weiter hinten in seinem Buch, a.O. 504, nochmals präzisiert und die angeblichen 'drei Jahre in Ägypten' ab der Eroberung von Jerusalem gezählt.

[23] U. MONNERET DE VILLARD, *Les couvents près de Sohâg* I-II (Mailand, 1925/26) 96ff. Abb. 114-116.

[24] J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe* (Leipzig, 1903) 36f.

die Stirnwand des Sanktuariums grundsätzlich nach demselben Programm gestaltet wurde wie die der Kirche des Schenuteklosters.[25]

Bei dieser Wand in der Kirche des Bishuy-Klosters zeigt sich nun wiederum mit aller Deutlichkeit, daß es sich auch bei ihr nicht um eine aus der altägyptischen Architektur entwickelte Fassadengestaltung handelt. Vielmehr gleicht die Wand in mehreren Einzelheiten dem Prospekt eines römischen Triumphbogens.[26] Auch dieser hat in der Mitte eine große Bogenöffnung, während zu den Seiten hin oft zwei übereinander sitzende kleinere Öffnungen eingelassen sind. Im Bishuy-Kloster wird der Durchgang zum Sanktuarium sogar von — einschließlich der unteren Türen — drei übereinandersitzenden kleineren Öffnungen flankiert. Abweichend sind freilich die in die Bogenöffnung, vor die eigentlichen Öffnungslaibungen eingestellten Säulen, die es beim römischen Triumphbogen nicht gibt und die sich auch sonst in der Architektur der römischen Kaiserzeit nicht nachweisen lassen.[27] Sie kommen erst im frühchristlichen Kirchenbau auf, wofür die 385 begonnene Kirche *S. Paolo fuori le mura* an der via Ostiense von Rom zu den frühesten Beispielen gehört. Aber auch hier ist das Säulenpaar und der sie verbindende, dem Triumphbogen unterlegte Bogen erst unter Leo I (440-461), vermutlich nach dem Erdbeben von 442/443 und vor dem Tode der Galla Placidia († 450), hinzugekommen.[28] Statt dessen fehlen in Suhāǧ die einem Triumphbogen üblicherweise vorangestellten Blendsäulen. Ferner haben die römischen Triumphbogen oben, über einer Attika einen horizontalen Abschluß, während die Kirche des Bishuy-Klosters an der entsprechenden Stelle eine Giebelfront zeigt.

Die genannten Unterschiede dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Einzelglieder der Komposition sämtlich der klassisch-römischen Architektur entnommen sind. Zwar gibt es bis zu einem gewissen Grade verwandte Wandaufrisse auch in einigen Grabbauten von Tuna al-Ǧabal, der Nekropole von Hermopolis Magna,[29] sowie in al-

[25] Das Langhaus wie auch die seitlichen Außenwände der Pastophorien sind offenbar jüngeren Ursprungs, s. H.-G. SEVERIN, 'Zur Skulptur und Malerei der spätantiken und frühmittelalterlichen Zeit in Ägypten', in: M. KRAUSE (Hrsg.), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit* [Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4, Wiesbaden, 1998] 295-338, bes. 320.

[26] Typologisches zum römischen Triumphbogen bietet H. KÄHLER, in: *RE* VII, A1 (1937) 373-493, s.v. Triumphbogen (Ehrenbogen), bes. 480ff. Abb. S. 493; sonst P. GROS, *L'architecture romaine du début du IIIe siècle av. J.-C. à la fin du Haute-Empire I. Les monuments publics* (Paris, 1996) 56ff.

[27] In das Frigidarium der Diokletiansthermen in Rom sind sie erst durch die Umwandlung von L. Vanvitelli (1700-1773) in die Kirche der S. Maria degli Angeli hineingeraten, A. BOËTHIUS - J.B. WARD-PERKINS, *Etruscan and Roman architecture* (Pelican, 1970) 501f. Taf. 259; YEGÜL *a.O.* (wie Anm. 13) 163ff. Abb. 181 (nach KRENCKER).

[28] R. KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture* (Penguin, 1965) 63f. Taf. 14; im einzelnen dazu DERS. et al., *Corpus Basilicarum Christianorum Romae* V (Città del Vaticano, 1980) 162f.

[29] Fassade des Tempels Nr. 5 (Ostannex des Tempels Nr. 4), S. GABRA, *Rapport sur les fouilles d'Hermoupolis Ouest: Touna el-Gebel* (Kairo, 1941) 60ff. Taf. 24. 26.

Bağawāt, der spätantiken heidnisch-christlichen Nekropole von Hibis (Ḫarğa-Oase),[30] doch wurden auch diese nicht aus der altägyptischen Architektur entwickelt, sondern sind ebenfalls durch Einflüsse aus der griechisch-römischen Welt entstanden. Die Grabfassaden, die nach dem Vorbild eines altägyptischen Tempels gestaltet sind und ebenfalls in Tuna al-Ğabal und al-Bağawāt anzutreffen sind, haben ein ganz anderes Aussehen.

Darüber hinaus ist noch ein Wort zur Dachkonstruktion über dem Naos, besonders über dem Mittelschiff zu sagen. Freiräume von einer lichten Weite von über 13 m, wie sie beim Mittelschiff der Kirche des Schenuteklosters vorliegt, sind in der altägyptischen Architektur nie ohne Zwischenstützen überdeckt worden. Wohl auf Grund dieses Tatbestandes und unter dem Eindruck der von F.W. Deichmann postulierten Tempelähnlichkeit dieser Kirche kamen H.G. Evers und R. Romero iJ. 1962 auf die Idee, daß das Mittelschiff der Kirche nicht überdeckt gewesen wäre.[31] Diese Idee ist freilich derart abwegig, daß sie m.W. nie von einem anderen Gelehrten jemals ernsthaft wieder in Erwägung gezogen wurde. Dennoch macht diese Idee der beiden Darmstädter Gelehrten eines deutlich, nämlich daß die einheitliche Überdachung derartiger Freiräume nicht zur pharaonischen Architektur gehört, mithin auch nicht aus ihr heraus entwickelt worden sein kann. Erst Vorbilder aus dem griechisch-römischen Kulturkreis haben die Möglichkeiten vorbereitet, auch in Ägypten derartige frei überdachte Großräume zu erstellen.[32] Denkbar ist, daß es in Alexandreia bereits in der hohen Kaiserzeit entsprechende Saalbauten gegeben hat, deren konstruktive Ausbildung in der Kirche des Schenuteklosters und anderen Großbauten in der ägyptischen chora nachgebaut werden konnte. Auf jeden Fall dürften die dazu erforderlichen konstruktiven Voraussetzungen seit der römischen Kaiserzeit in Ägypten bekannt gewesen sein. Wie mehrere kirchliche Großbauten in Ägypten beweisen, hatte man in der Folgezeit keine Schwierigkeiten, Großräume dieser Art zu überdecken.

Schließlich ist auch auf das als Trikonchos[33] ausgebildete Sanktuarium der Kirche hinzuweisen, bei dem es sich nach den Untersuchungen von T. Lehmann um das älteste

[30] Beispiele sind von A. FAKHRY, *The necropolis of el-Bagawat in Kharga Oasis* (Cairo, 1951) 25 Abb. 16, unter seinem 'fifth type' zugeordnet, von dem er selbst feststellt, daß er "*without great influence of the ancient Egyptian architecture*" ist.

[31] H.-G. EVERS - R. ROMERO, 'Rotes und Weißes Kloster bei Sohag. Probleme der Rekonstruktion', in: KL. WESSEL (Hrsg.), *Christentum am Nil. Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung »Koptische Kunst« Essen, Villa Hügel, 23.-25. Juli 1963* (Recklinghausen, 1964) 175-194, bes. 177ff.

[32] Die unter dem Kaiser Trajan errichtete Basilica Ulpia auf dem Trajansforum in Rom hat eine Spannweite von 25 m, nach C.M. AMICI, *Foro di Traiano: Basilica Ulpia e biblioteche* (Rom, 1982) Taf. 1 (Faltpl.), das ebenda S. 11 mitgeteilte Maß von 26,50 m geht offenbar von den Säulenachsen aus; das Mittelschiff der severischen Basilika von Lepcis Magna ist immerhin noch genau 20 m weit, s. J.B. WARD-PERKINS, *The Severan Buildings of Lepcis Magna. An Architectural Survey* [Society of Libyan Studies, Monograph no. 2, London, 1993] 55ff. bes. 57 Abb. 24.

[33] Die Literatur zur Entstehung des Trikonchos hat M. KITSCHENBERG, *Die Kleeblattanlage von St. Maria im Kapitol zu Köln* (Diss. Köln, 1987) 78 Anm. 241, zusammengestellt; nicht alles ist davon jedoch wirklich überzeugend, der Vorschlag von E. WEIGAND, 'Das Theodosioskloster', *ByzZ* 23, 1914/19, 167-217, bes. 178

bisher nachgewiesene Beispiel eines vom Entwurf an mit einem kirchlichen Längsbau verbundenen Trikonchos handelt,[34] nachdem die räumlich ähnliche Ausführung des Sanktuariums in der Wallfahrtskirche von Cimitile in der Nekropole der antiken Stadt Nola (in Campanien), die als basilica nova zu Beginn des 5. Jhs. errichtet wurde, sich nicht als eine reine Verkörperung dieses Typus erwiesen hat.[35] Daß nun tatsächlich in Sūhāğ zum ersten Mal ein Kirchenbau von vornherein mit einem trikonchalen Sanktuarium ausgestattet und somit Vorbild für andere Bauten wurde, darf jedoch angesichts der geringen Impulse, die von Ägypten auf die allgemeine kirchliche Architektur der Spätantike ausgingen, mit Recht bezweifelt werden. Zudem ist auch in Ägypten nur eine außerordentlich geringe Zahl der einst vorhandenen Bauten erhalten geblieben. Vom urbanen Kirchenbau ist — abgesehen von einigen ganz wenigen Plätzen wie Hermopolis Magna, Tentyra, dem heutigen Dandarā, Antinoopolis und einigen späteren Kirchen in Luqṣūr, der alten πόλις καστρῶν — nur in den überall nicht zu den führenden Zentren gehörigen Randgebieten einiges auf uns gekommen. Die führenden Metropolen fallen überhaupt ganz aus.

Darüber hinaus ist die Raumform des Trikonchos bereits Jahrhunderte vor ihrer Einführung im Kirchenbau im kaiserzeitlichen Thermen- und Palastbau[36] verwendet und wohl für diese auch entwickelt worden. Als Vorläufer haben die Triclinien am Oktogon der *domus Aurea* des Nero zu gelten.[37] Zu den ältesten mit echten Konchen ausgebildeten erhaltenen Beispielen, die alle in die hadrianische Zeit zu datieren sind, gehört die Quelleinfassung der Peirene aus der Zeit des Herodes Atticus in Korinth[38] und der neuerdings als Gartensaal angesprochene sog. Dreiexedrensaal in der kaiserlichen Villa des

". . . irgendwann ist man dann einmal dazu übergegangen, statt einer Nische (die schon in hell. Zeit im 5. Jh. v.Chr. nachweisbar ist) drei zu gruppieren", führt jedenfalls nicht weiter.

[34] T. LEHMANN, 'Zur Genese der Trikonchosbasiliken', in: B. BRENK (Hrsg.), *Innovation in der Spätantike* (Wiesbaden, 1996) 317-357, bes. 332ff. 352f.; älter ist nur die Kirche von Concordia Sagittaria, in der eine zunächst für sich allein bestehende und wohl als Memorialbau gedachte *cella trichora* des 4. Jhs. zu Beginn des 5. Jhs. mit einem dreischiffigen Langhaus verbunden und so zu dem Sanktuarium einer Basilika umfunktioniert wurde, ebenda 330ff. Abb. 17.

[35] LEHMANN a.O. 335ff. bes. 346ff. Abb. 31 u. 32.

[36] Mehrere Beispiele von trikonchalen Thermensälen, auch aus der Provinz bietet YEGÜL a.O. (wie Anm. 13) passim; die bekannten Beispiele aus der Villen- und Palastarchitektur hat J. LAVIN, 'The house of the Lord', *The Art Bulletin* 44, 1962, 1-27, zusammengestellt, unzutreffend ist jedoch die von LAVIN, *ebenda* 1ff., vor allem 4ff. vertretene Auffassung, daß Räume dieser Art nur den Repräsentanten des Kaiserhauses und ihren Vertretern zustanden, dagegen bereits J. CHRISTERN, 'Zum Verhältnis von Palasttriklinium und Kirche', *Istmitt* 13/14, 1963/1964, 108-112, bes. 108ff.; etwas neuere Literatur zu verschiedenen Beispielen, allerdings auch mehrere mittelalterliche Bauten einbeziehend, bietet KITSCHENBERG *a.O.* (wie Anm. 33) 89ff.; verfehlt ist freilich der von KITSCHENBERG *a.O.* 84f. angenommene Unterschied zwischen einem Trikonchos und einer Dreikonchenanlage, wobei er unter letzterer Transeptbasiliken mit konchenartigen Transeptenden versteht, was ihn *ebenda* 104ff. dann dazu zwingt, die große Basilika von Hermopolis Magna aus dem Typus der Transeptbasiliken herauszulösen, obgleich sie sich von diesen nur durch eine formale Bereicherung in einer Detailfrage unterscheidet.

[37] W.L. MACDONALD, *The architecture of the Roman Empire* (New Haven – London, 1965) 40f. Taf. 24.

[38] B.H. HILL, *Corinth I, IV. The Springs* (Princeton, 1964) 11ff. bes. 93ff. (sixth Roman period) Taf. 7.

Hadrian bei Tivoli, deren Vierungsbereich in beiden Fällen unüberdeckt geblieben ist.[39] Ein derselben Zeit entstammendes Quellhäuschen im Hof südlich der sog. *quattro tempietti* in Ostia[40] dürfte wegen seiner geringen räumlichen Ausdehnung wohl bereits überwölbt gewesen sein. Auf jeden Fall ist im dritten Jahrhundert in trikonchalen Palasträumen und Thermensälen die Einführung der Kuppel über der Vierung bereits vollendet und greift im 3. Jh. in dieser Gestalt in Rom auch auf die Sepulchralarchitektur über, wo sie gewissermaßen als Monumentalausführung eines cubiculums anzusehen ist.[41]

Zweifellos hat es auch in einigen ägyptischen Palastbauten der Spätantike derartige Trikonchoi gegeben, auch wenn die entsprechenden Beispiele nicht erhalten sind. Immerhin gibt es in Hermopolis Magna eine bisher unpublizierte Lehmziegelruine, in der Reste eines einem Trikonchos wenigstens nahestehenden Raumes zu erkennen sind. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist darüber hinaus in Alexandreia mit Bauten dieser Art zu rechnen.

Was darüber hinaus dazu geführt hat, diese Raumform in den Kirchenbau zu übernehmen, wissen wir nicht. Bisher wurde dafür keine allgemein akzeptierte Erklärung gefunden. Ich selbst habe einmal vorgeschlagen, daß bei der Wahl dieser Raumform an das am Altar vorbereitete göttliche Mahl, die hl. Kommunion, gedacht war und so der Trikonchos in der Kirche gewissermaßen das Abbild eines himmlischen Speisesaales wäre, doch läßt sich dies in keiner Weise belegen und muß damit rein hypothetisch bleiben.[42] Denkbar wären auch Vorbilder aus dem sepulchralen Bereich, wo ja ebenfalls in einem gelegentlich entsprechend ausgebildeten Cubiculum die *cena funebris*, das *refrigerium*, zum Gedächtnis eines Toten eingenommen wurde. Wenn man überlegt, daß die Anregung dazu wohl von Schenute selbst oder einem seiner Mönche ausging, was eher wahrscheinlich ist als ein Vorschlag des Architekten, so dürfte jener die Raumform des Trikonchos vor allem aus den Nekropolen und weniger von Palast- oder Thermengebäuden gekannt haben. Nicht auszuschließen ist ferner, daß der Trikonchos als eine besonders reiche Raumgestalt galt und deswegen in einem ehrgeizigen Kirchenbau, wie die Kirche des Schenuteklosters nun einmal ist, verwendet wurde, doch dann kommen als Vorbilder wohl nur entsprechend gestaltete Palasträume in Frage, womit wir dann freilich wieder beim Speisesaal sind.

39 H. KÄHLER, *Hadrian und seine Villa bei Tivoli* (Berlin, 1950) 122ff. Umbau mit Hinzufügung der Seitenexedren *ebenda* 126ff. Taf. 9; s. auch PERKINS *a.O.* (wie Anm. 12) 158f. Abb. 182; LEHMANN *a.O.* (wie Anm. 34) 325 und Anm. 16, wo die von KÄHLER *a.O.* angenommene Flachdecke über dem Mittelraum wieder aufgegriffen wird, was uns bei den wenigen schwachen Säulen und der Spannweite von immerhin 16 m doch als bedenklich erscheint.

40 MONNERET DE VILLARD *a.O.* I (wie Anm. 23) 50 Abb. 61.

41 Beispiele bei LEHMANN *a.O.* 325ff., wo allerdings nur die christlichen Sepulchralbauten genannt sind. Als Trikonchoi gestaltete Nischen kommen bereits in der südlichen Exedra des reichen in der ersten Hälfte des 2. Jhs. angelegten Hypogäums der Brüder Iarhai von Palmyra vor, s. R. AMY - H. SEYRIG, 'Recherches dans la nécropole de Palmyre I. L'hypogée de Iarhai fils de Barikhi, petit-fils de Taimarsô', *Syria* 17, 1936, 227-266, bes. 235ff. Taf. 32-34; zur Datierung *ebenda* 254 sowie 258ff.

42 Einen Kommentar dazu bietet LEHMANN *a.O.* 352f.

Im einzelnen ist der Trikonchos in der Kirche des Schenuteklosters aus drei gleich großen und etwa nach Art eines Kleeblatts einander zugeordneten Konchen zusammengesetzt. Die gemeinsame Vierung, gegen die die Konchen durch entsprechende Stirnbogen abgesetzt sind, ist nicht quadratisch, sondern querrechteckig, vermutlich um in vertretbare Proportionen zu der Breite des Naos zu gelangen, da sonst die Konchen zu groß geworden wären. In die geraden Wandflächen zu beiden Seiten der mittleren Hauptkonche wurden zwei kleine Türen eingelassen, die zu den im östlichen Kirchenbau und auch in Ägypten üblichen Pastophorien führen.[43] Zwei entsprechende Türen befinden sich zu beiden Seiten des sich zum Naos öffnenden Triumphbogens. Eine Kuppel über der Vierung hat es — wie die Untersuchungen von Somers Clarke zu Beginn dieses inzwischen zu Ende gehenden Jahrhunderts erbracht haben, ursprünglich nicht gegeben.[44] Sie hätte zwei vor den Seitenkonchen in ostwestlicher Richtung gespannte Gurtbogen verlangt, die den Vierungsbereich in ein Quadrat überführten, die jedoch zunächst nicht existierten.

Darüber hinaus verdient die Ausstattung der Konchen einige Beachtung. Alle drei Konchen sind mit einem sich über zwei Geschosse erstreckenden Kranz von frei stehenden Blendsäulen versehen, die durch einen umlaufenden Architrav getrennt sind, ein Ausstattungsmotiv, das in der altägyptischen Architektur überhaupt keine Tradition hat, sondern eher zu einem römischen Theaterprospekt paßt. Man hat zwar im altägyptischen Tempelbau mit Säulen nie gespart, aber Positionen wie jene Blendsäulen kommen einfach nicht vor. Leider ist nicht bekannt, ob in den beiden übereinanderfolgenden Blendgeschossen der Kirche die Säulenordnungen wechselten, was guter klassischer Tradition entsprochen hätte. Die originalen Säulen sind bedauerlicherweise bei dem im Zuge der persischen Eroberung verursachten Brand verloren gegangen, und an ihre Stelle traten unterschiedliche, unregelmäßig angeordnete Spolien. Ein Blick auf die Kirche des benachbarten Bishuy-Klosters,[45] das in diesem Bereich weniger in Mitleidenschaft gezogen war und hier noch den originalen Zustand zeigt, läßt erkennen, daß in beiden Geschossen Säulen mit korinthischen Kapitellen eingesetzt wurden, im oberen Geschoß diese jedoch um 16% kleiner bemessen waren. Bei der Kirche des Schenuteklosters sind diese Unterschiede wesentlich ausgeprägter. Hier sind die oberen Säulen — ausgehend von dem lichten senkrechten Abstand zwischen den Architraven — um fast 40% kleiner als die entsprechenden Säulen in der unteren Zone.[46]

Zwischen diesen Säulen sind wiederum Nischen enthalten. Ihre Anordnung folgt — wie nicht anders zu erwarten — wiederum streng dem System des römischen Nischenwechsels. Er erstreckt sich hier sogar über zwei Geschosse, d.h. wo unten rechteckige Bogennischen

43 In den linken Seitenraum war in der letzten Phase der Kirche die Bibliothek untergebracht.

44 SOMERS CLARKE, *Christian Antiquities in the Nile Valley* (Oxford 1912) 145ff. bes. 152f.

45 MONNERET DE VILLARD *a.O.* I (wie Anm. 23) Abb. 114-116.

46 Aufrißzeichnung bei EVERS - ROMERO *a.O.* (wie Anm. 31) 177f. Abb. F.

sind, gibt es oben halbrunde Konchennischen und umgekehrt. Dasselbe gilt für die Großform des Trikonchos. Die Konchen stehen für sich und werden jeweils von rechteckigen Türen flankiert.

Wenden wir uns nun den Ausstattungselementen selbst zu. Da ist zunächst auf die Säulen hinzuweisen. Unter ihnen sind drei verschiedene Kategorien zu unterscheiden. Bei den großen Säulen im Naos handelt es sich ausschließlich um aus römischen Bauten vornehmlich des 2. Jhs. entnommene Spolien, wie sie auch in anderen Großbauten der Zeit Verwendung fanden. Zu nennen sind die große Querhausbasilika aus Hermopolis Magna,[47] deren Säulenschmuck vermutlich aus dem damals abgetragenen, einst unmittelbar benachbarten antoninischen *komasterion* stammt,[48] die große Bischofskirche aus Hermonthis,[49] die bereits erwähnte, 459 geweihte Kirche des pachomianischen Hauptklosters Pbow, wo die Säulen — größtenteils zerbrochen — noch auf dem Boden liegen,[50] und die freilich erst dem 7. Jh. entstammende Sabaskirche von Alexandreia.[51] Es scheint so, daß man damals nicht mehr willens oder in der Lage war, Säulen entsprechender Größe im Steinbruch zu brechen, oder es haben damals derart viele Säulen dieses Formats aus heidnischen Bauten zur Wiederverwendung zur Verfügung gestanden, daß sich eine Neubeschaffung aus dem Steinbruch erübrigte. Zweifellos waren derartige Säulen nicht nur in Tempelbauten enthalten, sondern kamen auch in säkularen öffentlichen Bauten vor.

Leider wissen wir in der Regel nicht, welchen Bauten diese Säulen einst entnommen wurden. Da Sūhāǧ relativ nahe am Fluß liegt, könnten die Säulen der Kirche des Schenutekloster sogar von weit her geholt worden sein. Sonst kommen die Stadt Panopolis oder der im Süden benachbarte Ort Athribis infrage, wobei allerdings bisher offen ist, ob es Bauten mit derartigen Säulen in beiden Orten überhaupt gegeben hat.

Als Postamente für die Säulen dienten hohe Piedestale, von denen sich jedoch im Schiff keines unversehrt erhalten hat. Sie waren aus einer hohen Plinthe und einer einfachen Blockbasis zusammengesetzt. Am östlichen Ende des Naos hatte man bereits in der Antike einige dieser Piedestalstümpfe mit Brandziegelmauerwerk umkleidet und ihnen dabei zugleich eine etwas reichere Form gegeben, die aus einem Postament mit vortretendem Fuß- und Kopfprofil sowie einer darüber gesetzten attischen Basis aufgebaut war, einer Form also, wie sie seit dem 4. Jh. überall im Osten und auch in Ägypten verbreitet war. In

[47] GROSSMANN *a.O.* (wie Anm. 20) 47f. Abb. 6.

[48] D.M. BAILEY, *Excavations at El-Ashmunein. British Museum Expedition to Middle Egypt IV. Hermopolis Magna: Buildings of the Roman Period* (London, 1991) 14ff. Taf. 20b.

[49] P. GROSSMANN, 'Zum Grundriß der Basilika von Armant (Hermonthis)', in: *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst, Festschrift F.W. Deichmann* I (Mainz, 1986) 143-153.

[50] J.M. ROBINSON, 'The discovery of the Nag Hammadi Codices', *The Biblical Archaeologist* 42, 1979, 201-224, Abb. S. 203 (unten rechts).

[51] P. GROSSMANN *a.O.* (wie Anm. 18), 132f. Abb. 55.

den dem späten 6. und 7. Jh. errichteten Klosterkirchen im Wādī Naṭrūn wurden entsprechende Piedestale in Stuck nachgebildet.[52]

Zwei außerordentlich große Säulen waren am Eingang in das Sanktuarium, den bereits genannten Trikonchos, aufgestellt. Von beiden stehen original am Ort nur die Piedestale aus Granit in freilich durch den Perserbrand arg erodiertem Zustand. Von den Schäften und Kapitellen ist nichts mehr vorhanden. Beim Wiederaufbau, der offenbar in nachpersischen Zeit erfolgte, hat man auf diese Piedestale zwei kleinere Marmorpiedestale gesetzt. Darüber folgten hohe Marmorschäfte mit entsprechenden Kapitellen (Taf. Ve). Da Schäfte von der geforderten Höhe offenbar nicht mehr zur Verfügung standen, hat man hier sogar gestückelt und zwei Schäfte unterschiedlicher Höhe übereinander gesetzt. Zu einer Reparatur, bei der neu angeschaffte, der originalen Ausstattung entsprechende Elemente verwendet wurden, war man nicht mehr in der Lage.

Von den Kapitellen, die einst zu den Säulen im Naos gehörten, ist kein einziges *in situ* auf uns gekommen. In einem in jüngerer Zeit abgeteilten Raum am Ostende des nördlichen Seitenschiffs wurden bis vor wenigen Jahren mehrere große Granitkapitelle aufbewahrt,[53] die von ihrer Größe her zu den Säulen im Schiff gehört haben könnten. Es handelt sich um typische Kapitelle der korinthischen Ordnung aus diokletianischer Zeit mit einem weit ausladenden und stark gekrümmten Abakus (Taf. Va). Eines der Kapitelle hat statt der Abakusblüte einen menschlichen Kopf, vermutlich ein Medusenhaupt, wie an den vollen Haaren und der herausgestreckten Zunge zu erkennen ist (Taf. Vb). Säulen mit altägyptischen Kapitellen finden sich nicht darunter.

Die nächste Kategorie besteht aus erheblich kleineren Säulen. Sie sind aus dem in der Nachbarschaft anstehenden Kalkstein gearbeitet und dürften wohl einschließlich ihrer Kapitelle und Basen für den Bau der Kirche eigens angefertigt worden sein, was in Ägypten höchst selten der Fall ist (die Beispiele, in denen das geschehen ist, lassen sich an einer Hand abzählen) und damit die Möglichkeit bietet, aus dem einigermaßen sicher auf die Mitte des 5. Jhs. eingrenzbaren Baudatum der Kirche[54] die Stücke ebenfalls in diese Zeit zu datieren. Bedauerlicherweise gilt das jedoch nur für verhältnismäßig wenige Säulen in der Kirche. Es sind die fünf Säulen, die unter der nördlichen Seitenkonche des Narthex der Kirche stehen. Alle übrigen Säulen dieser Kategorie scheinen bei dem genannten Perserbrand verloren gegangen zu sein.

Bei den genannten Stücken handelt es sich um schlanke Kalksteinschäfte ohne *entasis* und offenbar mit gleichbleibendem Durchmesser oder nur minimalen Unterschieden von unten bis oben, auf denen ebenfalls offenbar eigens für den Bau angefertigte mittelgroße

[52] S. P. GROSSMANN - H.-G. SEVERIN, 'Zum antiken Bestand der al-'Aḏrâ' kirche des Dair al-Baramūs im Wâdî Naṭrûn', *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 3, 1997, 30-52, bes. 36 Abb. 7; sowie K.C. INNEMÉE - P. GROSSMANN - K.D. JENNER - L. VAN ROMPAY, 'New Discoveries in the al-'Aḏrā' church of Dayr aṣ-Ṣuryān in Wādī Naṭrūn', *ebenda* 4, 1998, 79-103, bes. 95 Abb. 14.

[53] MONNERET DE VILLARD *a.O.* I (wie Anm. 23) Abb. 32.

[54] MONNERET DE VILLARD *a.O.* I (wie Anm. 23) 18ff.

korinthische Kapitelle ruhen. Alle fünf Säulen stehen einschließlich ihrer Basen und Kapitelle noch *in situ*. Die Kapitelle gleichen dem Stil der Zeit. Es sind eigenwillig formierte korinthische Kapitelle mit einem Blattkranz, fächerartig ausgebildeten Hüllblättern, die bis zu den Eckvoluten hinaufgeführt sind, und einem massigen, ringartig vortretenden Fußwulst (Taf. Vc. d), wie er in Ägypten sonst nicht verbreitet ist, sondern nur bei einigen Konstantinopeler Importkapitellen der theodosianischen Zeit vorkommt.[55] Die Basen entsprechen keinem bestimmten Modell. Über einer Plinthe folgen runde, einmal stufenförmig gefalzte kurze Schäfte.

Zu der dritten Kategorie der Säulen gehören Spolien, wie sie in großer Zahl in den beiden Geschossen des Trikonchos Verwendung fanden. Es sind sehr unterschiedliche Stücke, wenngleich sie praktisch alle der korinthischen Ordnung angehören (Taf. Vf). Offenbar ist es ziemlich schwierig gewesen, zum damaligen Zeitpunkt eine entsprechende Anzahl von Spolien herbeizuschaffen. Andererseits mögen sich unter ihnen auch einige originale Stücke befinden, die den Brand mit nur geringen Schäden überstanden haben und erneut verwendet werden konnten. An eine generelle Neuanfertigung der verlorenen Stücke ist jedoch nicht gedacht worden. Vermutlich war man auch damals dazu nicht mehr in der Lage.

Ebenso sind die zahlreichen rechteckigen Bogen- bzw. halbrunden Konchennischen ausschließlich nach klassischen Vorbildern gestaltet. Sie haben zwar in der Mehrzahl wegen ihrer geringen Abmessungen keine vorderen Ecksäulen, sondern nur einfache Eckpilaster, stehen aber sonst mit den Archivolten und gebrochenen Tympanoi voll in der klassischen Tradition. Bezeichnend sind vor allem auch die zu ihrer inneren Ausschmückung gehörigen Blattranken und Darstellungen von Früchten in den Reliefs der Bogen- und Halbkuppelgewölben der Nischen, die in der altägyptischen Kunst ganz unbekannt sind.[56]

Abschließend sei die Frage gestellt, wie es dazu gekommen ist, wie eine derartige Entwicklung entstehen konnte, wie die seit Jahrtausenden bestehende pharaonische Kultur und Darstellungsweise derart plötzlich und total ihre Bedeutung verlieren konnte. Während bis in das 2. Jh. n.Chr. unter römischer Herrschaft noch große Tempel in altägyptischer Tradition errichtet werden konnten, bei mehreren führenden ägyptischen Familien in den Grabbauten diese Tradition sogar noch weiter gepflegt wurde, ist zwei Jahrhunderte später von dieser Tradition in der Architektur des Niltales fast nichts mehr zu spüren. Abgesehen von einigen wenigen einfachen, z.T. auch technische bedingten Baugewohnheiten, deren

[55] Es ist merkwürdig, daß diese Kapitelle in der Diskussion der spätantiken ägyptischen Bauplastik bisher nie herangezogen wurden. Der einzige, der eines dieser Kapitelle (das mittlere) einer Abb. würdigt, ist U. MONNERET DE VILLARD *a.O.* II (wie Anm. 23) Abb. 162, allerdings mit falscher Beschriftung und ohne Erwähnung im Text.

[56] PH. AKERMANN, *Le décor sculpté du Couvent Blanc. Niches et frises* [Bibliotheque d'Études Coptes 14, Le Caire, 1976] passim.

Ursprünge noch in eine frühe Zeit zurückreichen[57] und offenbar unreflektiert oder auch aus praktischen Gründen beibehalten wurden, haben die Bauleute der christlichen Spätantike aus der altägyptischen Baukunst so gut wie nichts übernommen. Es scheint so, daß die Ägypter oder die seit dem 4. Jh. in Ägypten lebenden Bevölkerungsgruppen — wenigstens soweit sie Christen geworden waren — sich mit diesen Bauten nicht mehr identifizieren mochten.

Es ist wahr, daß dieser Wechsel in den architektonischen Ausdrucksformen bereits zu einem früheren Zeitpunkt einsetzte. Zahlreiche öffentliche Bauten wie aber auch private Haus- und Palastanlagen dürften seit der Ptolemäerzeit, sicher aber in römischer Zeit mit einem klassischen Baudekor und entsprechenden Raumformen ausgestattet worden sein. In Tebtynis wurden mehrere ptolemäische und frühkaiserzeitliche Villen entdeckt, die mit von schlanken, oft mit einer feinen Stuckverkleidung versehenen ionischen Säulen umstellten Peristylen versehen waren. Ob man sich aber das Stadtbild der einzelnen Städte in der hohen Kaiserzeit mit einer Vielzahl von im klassischen Sinne gestalteten Bauten vorzustellen hat, ist unsicher. Signifikanterweise ist die Zahl der erhalten gebliebenen ionischen und korinthischen Kapitelle aus vorchristlicher Zeit gering. Viel gibt es erst aus dem 5. und 6. Jh. Denkbar ist immerhin, daß man sich oft auch eines Dekors aus vergänglichen Materialien wie Mörtel und Stuck bedient hat, wie das in der spätantiken Nekropole von al-Bağawāt in der Ḫarğa-Oase der Fall war. In al-Bağawāt wurden die Kapitelle in Lehm nachgebildet und dann offenbar mit Kalkmörtel verputzt. Zur besseren Haltbarkeit der vortretenden Abaki an den Kapitellen hat man diese außerdem mit innen eingelagerten Holzstöckchen bewehrt, deren Abdrücke an mehreren Stellen noch zu sehen sind. Auf jeden Fall kündigte sich hier jedoch ein Wandlungsprozess an, der verständlicherweise nur langsam voranschritt und allmählich die älteren Dekorationsformen verdrängte. Im religiösen Bereich wie in Tempelbauten und Anlagen für die Toten hatte sich die altägyptische Bauweise noch am längsten gehalten.

Dennoch halte ich den Gedanken für abwegig, daß es sich bei diesem Wandlungsprozess der umfassenden Hinwendung zu klassischen Dekorationsformen um eine einfache Modeerscheinung handelte, daß sich die Ausstattung der Kirche des Schenuteklosters ganz einfach nur nach den damals moderneren Dekorformen gerichtet habe. Nach meinem Dafürhalten kommt bei diesem Wechsel noch ein zweites Moment hinzu. Es erscheint mir als gegeben, daß man sich — zumindest im Kirchenbau — bis zu einem gewissen Grade bewußt von dem pharaonischen Dekor abwandte, da diesem die Eigenschaft des Heidnischen anhaftete, von den zeitgenössischen Beobachtern zumindest so gesehen wurde, und seine Verwendung deshalb für christliche Bauten und in christlicher Zeit nicht tragbar, vielmehr obsolet geworden war. Der aus der klassischen Architektur übernommene Dekor

[57] S. P. GROSSMANN, 'Altägyptische Elemente in der frühchristlichen Baukunst Ägyptens', in: H. GUKSCH - D. POLZ (Hrsg.), *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens. Festschrift R. Stadelmann* (Mainz, 1998) 443-458.

war hingegen, da er auch in säkularen und privaten Bauten verwendet wurde, in religiöser Hinsicht indifferent.

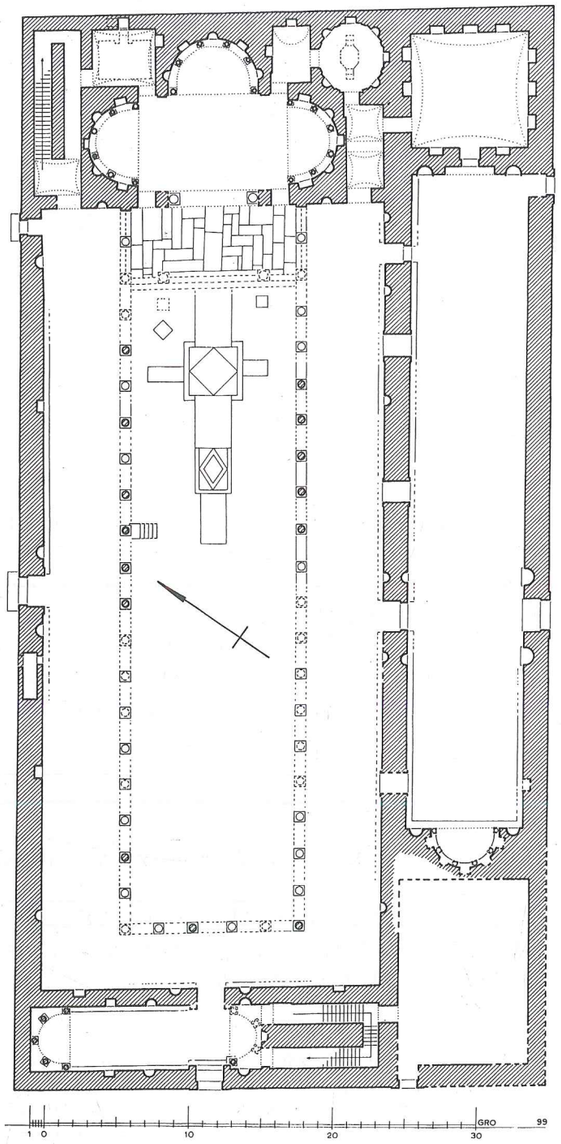


Abb. 1 Grundriß der Kirche des Schenuteklosters

JAN HELDERMAN

PANOPOLIS IM TRIADON

PANOPOLIS UND ANDERE STÄDTE IN EINEM KOPTISCHEN LEHRGEDICHT DES 14. JAHRHUNDERTS

P.P.V. van Moorsel † 1-7-'99
zu seinem Gedächtnis

I.

Wenn man das Thema unseres Symposiums "Perspectives on Panopolis; an Egyptian town from Alexander the Great to the Arab Conquest" strikte versteht, fällt eine koptische Schrift aus den Jahren um 1322, in der Panopolis begegnet, doch augenscheinlich ausserhalb den angegebenen Zeitraum. Dennoch ist eine Behandlung des Triadon zur Stelle angebracht, angesichts unter anderem der religiösen Transformationen im hellenistischen Ägypten, exemplarisch dargestellt an Panopolis. An einer Schrift aus späterer Zeit lässt sich die Wirkung dieser Transformationen recht gut ablesen.[1]

II.

Wenden wir uns nun dem arteigenen Triadon zu. Dabei benutze ich meinen Beitrag 'Die Sprache der Ruhe'.[2]

Das Triadon ist ein wohl in einer Spätform des Sahidischen abgefasstes Lehrgedicht in 732 durchgezählten vierzeiligen Versen gegliedert, von denen 428 Versen erhalten geblieben sind. Die Handschrift, eine Papierhandschrift in der Biblioteca Nazionale in

---

[1] Es wird keinen wundernehmen, dass der spätantiken Stadt Panopolis mehrere Studien gewidmet worden sind. Vgl. J. VAN DER VLIET, Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur, in: *Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*, Riggisberger Berichte 1, Riggisberg 1993, S. 99-130. Er erwähnt S. 100 Anm. 5 mehrere Studien.

[2] J. HELDERMAN, Die Sprache der Ruhe. Blicke in die Geschichte des christlich-koptischen Ägypten: Johannes von Schmun, Samuel von Qalamun und das Triadon, *BSAC* 36 (1997), S. 105-119. Hier um einiges geändert und vermehrt.

Neapel aufbewahrt, wurde erst im Jahre 1810 durch den Katalog von G. Zoega bekannt und im Jahre 1903 von O. von Lemm (Sankt Petersburg) herausgegeben.[3] Dem koptischen Text wurde eine arabische Übersetzung beigegeben. Die Datierung (um 1322) baut auf V. 687, wo der heilige Apa Barsuma als 'Weiser unserer Zeit' aufgeführt wird. Dieser Asket starb im Jahre 1317.[4] Weiterhin ist der Hinweis auf das Osterfest in V. 322 und V. 532 wichtig. Diese beiden Monats- und Tagesangaben führen zu einer Datierung um 1322.[5] Aufgrund der Lemmschen Edition hat P. Nagel das Gedicht ins Deutsche übersetzt und ihm einen Kommentar und Anmerkungen beigegeben.[6] Der Untersuchung Nagels zufolge stehe die Handschrift der Zeit der Abfassung 'sehr nahe wenn sie nicht gar die Niederschrift des Verfassers selbst bietet'.[7] Der Verfasser, der anonym bleibt, stammt nach Aussagen der Schrift aus Oberägypten, wo er sich bei Mönchen aufgehalten hat. Zur Zeit der Verfassung wohnt er in Tanis im Delta und als bischöflicher Vikar tätig, sehnt er sich sehr nach Oberägypten.[8] Das Gedicht wird durch ein besonderes Reimschema gekennzeichnet. Demnach haben die drei ersten Zeilen denselben Reim, während jede vierte Zeile auf ⲟⲛ, ⲁⲛ oder ⲱⲛ endet. Das Wort ⲧⲣⲓⲁⲇⲟⲛ ist eine koptische Neubildung, die sich bezieht auf die drei gleichreimigen Zeilen.[9]

In theologischer Hinsicht ist das Triadon nicht-chalkedonisch (monophysitisch) ausgerichtet, vgl. Vers 629: 'Auch wir mögen glauben, dass gewiss keine Trennung besteht zwischen seiner Gottheit und seiner Menschheit . . .', und Vers 630: 'Wir glauben auch, dass seine Gottheit eins geworden ist mit seiner Menschheit'.[10] In Vers 663 begegnet die 'Gottesgebärin' (ⲛ̅ⲣⲉϥⲁⲥⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ), Maria. Vgl. zu Θεότοκος weiterhin die Versen 438, 659 und 709. Der Inhalt des Triadon ist von einer bunten Verschiedenheit: biblische und apokryphe Texten, ethische Hinweise, Erwähnung von Martyrer und Heiligen und eschatologische Aussichten, es wird alles rein associativ und ohne jegliche Zusammenhang aufgeführt und quasi in einem Glaubenstestament festgelegt.[11]

[3] O. von Lemm, *Das Triadon. Ein Sahidisches Gedicht mit arabischer Übersetzung.* I Text mit drei Tafeln (St. Petersbourg, 1903). Man ist im unklaren darüber ob mit dem vielfach im koptischen Text begegnenden supralinearen Punkt [·] etwa der Djinkim gemeint ist. Vgl. R. Kasser, Le Djinkim en usage dominant dans l'orthographe "classique" de la langue bohaïrique, *BSAC* 33 (1994), S. 109-142. Zum Triadon im allgemeinem vgl. J. Leipoldt, Geschichte der koptischen Literatur, in: C. Brockelmann u.a. (ed.), *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients* (Leipzig, 1909), S. 131-183. Vgl. weiterhin M. Krause, Koptische Literatur, *LÄ* III, S. 694-727, diesbezüglich S. 717 und K.H. Kuhn s.v. Poetry, *CE* 6, S. 1986.

[4] Vgl. zu Barsuma: R.-G. Coquin s.v. Saint Barsuma the Naked, *CE* 2, S. 348-349.

[5] Vgl. P. Nagel, *Das Triadon. Ein Sahidisches Lehrgedicht des 14. Jahrhunderts* (Halle, 1983). Diesbezüglich S. 22.

[6] Wir befolgen um Duplizierungen zu vermeiden Nagels Übersetzung (siehe Anm. 5).

[7] Nagel aO S. 23.

[8] Vgl. Nagel aO S. 28.

[9] Vgl. von Lemm aO S. VIII (siehe Anm. 3).

[10] Vgl. Nagel aO S. 21 Anm. 13.

[11] Die bunte Verschiedenheit der Quellen des Triadons mit den vielen griechischen Lehnwörtern wird aus dem Register Nagel aO S. 179-194 klar ersichtlich.

Im Triadon, Vers 413, findet sich eine bedeutungsvolle Aussage über die koptische Sprache, die die Lobrede auf die schöne und süsse koptische Sprache von Samuel von Qalamun in die Erinnerung ruft. Die sogenannte Apokalypse von Samuel (597-695) ist nur in arabischer Sprache in MS Arab 150 (Paris) aus dem Jahre 1322 erhalten geblieben.[12] Vers 413 lautet:

ϒⲓⲅ ⲛⲁⲥⲛⲏϒ ⲁⲙⲏⲓⲧⲛ ⲥⲱⲧⲙ̅ ⲉⲛⲉⲓⲱⲁⲁⲉ ⲉⲧⲛⲟⲧⲙ̅
ⲛⲧⲉⲧⲛⲛⲟⲓ ⲉⲛⲉⲓⲛⲟϩⲙⲁ ⲉⲧⲙⲟⲧⲛ
ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲓϩⲓ–ⲧⲟⲟⲧ ⲁⲓⲧⲁⲙⲱⲧⲛ̅
ⲉⲡϩϒ ⲛⲧⲉⲓⲧⲁⲥⲡⲉ ⲙ̅ⲙⲛⲧⲕⲩⲡⲧⲁⲓⲟⲛ

Die Übersetzung hat:

413 Meine Brüder, kommt, hört diese süssen Worte
und versteht diese gesunden Gedanken
wie ich begonnen und euch lehrte
den Nutzen dieser koptischen Sprache.[13]

Was gleich ins Auge fällt ist, dass für 'koptische' hier nicht das altherkömmliche Wort ⲧⲁⲥⲡⲉ ⲙ̅ⲙⲛⲧⲣⲙⲛⲕⲏⲙⲉ steht, sondern das von den Arabern benutzte *kibt*, hier ⲕⲩⲡⲧⲁⲓⲟⲛ. Es wird wohl das Reimschema oder aber die notwendige Endung, hier ⲟⲛ der Grund gewesen sein. Jedenfalls hällt der anonyme Verfasser seine Liebe für die koptische Sprache und deren Nutzen nicht hinter dem Berge, sondern macht sie laut und deutlich klar.

III.

Die Städte in Ägypten sind dem Verfasser des Gedichtes wichtig, vor allem die in Oberägypten. Dazu bemerkt Nagel, dass, wenn man die Ortsnamen der Reihe nach betrachtet, man 'eine Art Leitfaden für die Grobeinteilung des Gedichtes' bekommt. An Hand des Lebensweges des Verfassers 'ergibt sich ein "oberägyptischer Zyklus", der vom Anfang bis Vers 470 reicht, und ein "unterägyptischer Zyklus" von Vers 471 bis zum Endes des Gedichtes.[14] Am besten messen wir einer Stadt in Vers 146, obwohl sie nicht im 'oberägyptischen' Teil begegnet, jedoch eine Stadt im Delta ist, eine eigene Stelle zu, weil sie in Verbindung steht mit einem Märtyrer, der in Oberägypten seinen Tod fand.

[12] Vgl. zu Samuel, Helderman aO, S. 108-109 (siehe Anm. 2).

[13] Siehe von Lemm aO S. 64 und Nagel aO ebenfalls S. 64.

[14] Vgl. Nagel aO S. 30.

Der Name dieser Stadt lautet *Letopolis*, koptisch ⲃⲟⲩⲱⲙ (B) ⲟⲩⲱⲙ (S), arabisch Kom Ausim.[15] Der Text heisst:

ϥ̅ⲥ̅ ⲁⲙⲟⲩ ⲛⲙⲙⲁⲓ ⲉ̅ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲟⲩⲱⲙ
ⲛⲅⲙⲟⲟⲩⲉ ⲛⲙⲙⲁⲓ ⲱⲙⲱⲙ
ⲱⲁⲛⲧⲉⲕⲛⲁⲩ ⲉⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙⲡⲉⲓⲱⲙⲣⲉⲱⲙ
ⲡⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲫⲓⲃⲁⲙⲱⲛ

Die Übersetzung hat:

146 Komme mit mir nach der Stad Usem
und wandere mit mir gemächlich,
bis du die Weisheit dieses Jünglings siehst,
des heiligen Märtyrers Phoibamon.[16]

Bedeutsam ist in diesem Vers, dass Letopolis der Geburtsort des Phoibamon war.[17] Wir werden ihm in Vers 312 noch in einer wichtigen Zusammenhang begegnen.

Wir gelangen jetzt zu drei aufeinander folgenden Versen, in denen gleichfalls drei Städte sich finden, alle drei in Oberägypten. Diese Ballung ist an sich schon bemerkenswert. Zuerst behandeln wir Vers 310, wo *Latopolis*, koptisch ⲥⲛⲉ / ⲥⲛⲏ, arabisch *Isna* erscheint.[18] Der Text lautet:

ⲧ̅ⲓ̅ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲫ ⲛ̅ⲧⲱⲟⲉⲉⲣⲉ ⲙⲡⲣⲣⲟ ⲛⲉⲥⲉⲃⲱⲛ
ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲙⲡⲉⲥⲃⲱⲕ ⲉ̅ⲛⲃⲟⲩⲗⲏ ⲁⲥⲉⲃⲱⲛ
ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙⲡ̅ϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲙⲁⲑⲑⲓⲁⲥ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲥⲃⲱⲛ
ϩ̅ⲛ̅ ⲛⲧⲟⲱ ⲛ̅ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙⲙⲁⲓ ⲡⲉϫ̅ⲥ̅ ⲗⲁⲧⲟⲛ

Die Übersetzung liest:

310 Allen Ruhm der Tochter des Königs von Hesbon
die nicht nach dem Rat der Gottlosen gewandelt ist
desgleichen der heilige Matthias auf dem Berge von Esbon
im Gebiet der christusliebenden Stadt Esne.

---

[15] Vgl. zu Letopolis *LÄ* IV, S. 403 (mit Anm. 135) und S. 410 (Nr. 136) und R. STEWART s.v. Awsim, *CE* 1, S. 311-312.

[16] Wir bieten im folgenden den von Lemmschen Text wie Nagels Übersetzung.

[17] Vgl. NAGEL aO S. 131 und *Ägypten und der Sudan*, K. BAEDEKER (ed.), achte Auflage (Leipzig, 1928), S. 31.

[18] Vgl. S. TIMM, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit* (Wiesbaden, 1984), Teil 3, S. 1181-1193 und BAEDEKER aO, S. 347.

Der Kopte bietet hier als den Namen der Stadt ⲗⲁⲧⲟⲛ für Λατόπολις. Der heilige Matthias (bzw. Matthäus, Anfang 7. Jhdts) war Klostervorsteher von Esbon.[19] Dieses Esbon, arabisch Asfun el-Matana, lag ca. 11 km nördlich von Esne. Das Kloster trägt den Namen von Matthäus der Arme, aber am meisten ist es bekannt unter dem Namen *Dayr al-Fakhuri* = das Kloster des Töpfers. Die Daten in Bezug auf Matthäus oder das Kloster finden sich ziemlich zerstreut in der *Coptic Encyclopedia*.[20] Die Stadt ist nicht nur durch ihre Verbundenheit mit Pachom gekennzeichnet, sondern sie hat auch selbst ein Charakteristikum. Sie wird vom Verfasser die 'christusliebende' Stadt genannt, ⲙ̅ⲙⲁⲓ ⲡⲉϫ̅ⲥ̅. Dieses Epitheton ornans für Isna kommt ebenfalls vor in einer hochinteressanten Inschrift, die datiert wird zwischen 1184 und 1284. Es handelt sich um eine Inskription an der Apsiswand der Kirche des Weissen Klosters, Dayr Anba Shinudah.[21]

Crum publizierte im Jahre 1904 den Text dieser und anderer Inschriften.[22] Die unsrige spricht von einem Presbyter mit folgendem Wortlaut: ⲡ̅ⲡ̅ⲥ̅ ⲛⲧⲡⲟⲗ(ⲓ)ⲥ ⲙⲙⲁⲓ ⲡⲉϫ̅ⲣ̅ⲥ̅ ⲗⲁⲧⲱⲛ ⲉⲧⲉⲥⲛⲏⲧⲉ: 'Priester der christusliebenden Stadt Laton, die ist Sne'.[23] Das Weisse Kloster ist bekanntlich in direkter Nähe von Achmim, Panopolis.

Nun gibt es noch eine weitere Besonderheit in Bezug auf die Stadt Latopolis. Timm meldet, dass im Jahre 1320 der Bischof von Latopolis anwesend war beim Myronkochen des Patriarchen Johannes VIII. Das heilige Salböl (Myron) für die Taufe und die Firmung wie für die Konsekration neuer Kirchen, konnte nur vom Patriarchen, dem Papst der koptischen Kirche, bereitet werden, wenn der alte Vorrat verbraucht worden war.[24] Dieser Bischof von Latopolis amtierte also in der selben Zeitspanne in der das Triadon verfasst wurde.

Im folgenden Vers 311 erscheint ⲡⲁⲡⲉ, griechisch Θήβαι, arabisch el-Uqsur (Luxor). Der Text lautet:

---

[19] Vgl. zu Latopolis / Isna TIMM aO Teil 3, S. 1188; COQUIN s.v. Monasteries of the Upper Said, *CE* 5, S. 1656 und NAGEL aO S. 135.

[20] Vgl. zum Kloster des Matthäus des Armen, COQUIN s.v. Saint Matthew the Poor, *CE* 5, S. 1571-1572. Zur Bezeichnung als Kloster des Töpfers, COQUIN, *CE* 5, S. 1653 und 1572, Zu Dayr al-Fakhuri, COQUIN – MARTIN s.v. Dayr al-Fakhuri, *CE* 3, S. 802-803. Matthäus soll das Kloster dem Pachom geweiht haben (S. 802). Auch al-Macrizi war mit dem Kloster bekannt, vgl. F. WÜSTENFELD, *Macrizi's Geschichte der Kopten* (Göttingen, 1845, 1979), S.105. Unklar bleibt aus welchem Grund COQUIN Dayr al-Fakhuri sowohl dem Lower Said zuteilt (a.O. S. 1653) wie auch dem Upper Said (aO S. 1656). Vgl. schliesslich zum Kloster BAEDEKER aO S. 348.

[21] Vgl. zu Dayr Anba Shinudah, COQUIN – MARTIN s.v. Dayr Anbu Shinudah, *CE* 3, S. 761-770.

[22] Siehe W.E. CRUM, Inscriptions from Shenoute's Monastery, *JTS* 5 (1904), S. 553-569. Crums Beitrag wird auch von COQUIN – MARTIN aO S. 764 und 768 erwähnt. Ebenfalls weist TIMM aO S. 1188-1189 auf Crums Beitrag hin.

[23] Siehe CRUM aO Inscription A 8 auf S. 561-562.

[24] Vgl. für das Myronkochen S. TIMM aO Teil 3, S. 1186; O.H.E. KHS-BURMESTER, *The Egyptian or Coptic Church* (Le Caire, 1967), S. 219-236; A. VAN LANTSCHOOT, Le MS Vatican Copte 44 et le livre du Chrème (MS Arabe, Paris, 100) in *Muséon* 45 (1932), S. 184 über den Patriarchen Johannes VIII und S. 187 über die Jahre 1320, 1330, 1342 und 1346. Vgl. zum ganzen noch BASILIOS s.v. Chrism, *CE* 2, S. 522-523.

ⲓⲍ ⲁⲙⲟⲩ ⲛⲙⲙⲁⲓ ⲉⲧⲧⲟⲗⲓⲥ ⲡⲁⲡⲉ
ⲛⲅⲉⲓⲙⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲁⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ
ⲥⲟⲩⲙⲛⲧⲱⲟⲙⲛⲧ ⲙⲡⲉⲃⲟⲧ ⲡⲁⲟⲡⲉ
ⲉⲧⲉ ⲥⲟⲩⲯⲓⲥ ⲙⲡⲉⲃⲟⲧ ⲱⲕⲧⲱⲙⲃⲣⲓⲟⲛ.

Die Übersetzung ergibt:

311 Komme mit mir nach der Stadt Pape
und wisse jetzt: Dies ist der
13. (Tag) des Monats Paophi
d.i. der 9. (Tag) des Monats Oktober.

In Bezug auf den Namen *Pape* gilt es zu bemerken, dass es am Westufer des Nils, Theben gegenüber, ein Ort mit dem fast gleichen Namen gab nämlich *Ape* oder *Papa*. Diese westufrige Siedlung begegnet im *Itinerarium Antonini* und in der *Notitia Dignitatum*.[25] Die Etymologie des Namens Pape ergibt die Bedeutung 'Harem (des Gottes Amun)'.[26] Weit verbreitet war der Name Theben. So kommt sie schon vor in der Ilias des Homerus IX, 379-384 und in dessen Odyssee δ, 126.[27]

Das 'hunderttorige' Theben wurde im Laufe der Zeit eine Stadt grosser Tempelruinen die als Burgen aussahen. Deswegen leuchtet der arabische Name el-Uqsur = die Burgen ein. In der hellenistischen Zeit trägt die Stadt den Namen Diospolis Magna.

In unserem Vers ist von einem Aufbruch nach Luxor die Rede. Das Datum ist 13 Paophi = 10 Oktober.[28] Der zweite Monat des Jahres Paophi war ebenfalls der Monat, in dem das grosse und berühmte *Opetfest* stattfand. Zentral in den Zeremonien und Feierlichkeiten stand die Ankunft oder Aufbruch der Gottesbarke des Amun.[29] Vielbesagend ist dass ein Kopte aus dem 14. Jhdt von diesem altherkömmlichen Fest weiss.[30] Um so mehr gilt es weil die Gottesbarke explizite in Vers 718 erwähnt wird. Von einer reinen Transformation

[25] Vgl. zu Apa / Papa TIMM aO Teil 1, S. 133 und S. 135; TIMM. aO Teil 3, S. 2907 und S. 290-2910; Teil 4, S. 1822-1823. TIMM weist aO Teil 3, S. 2915 auch auf den Vers 311 im Triadon hin. Den Hinweis auf die *Notitia Dignitatum* verdanke ich meinem Kollegen K.A. WORP. Siehe dessen 'The *Notitia Dignitatum* and the Geography of Egypt', in: *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists Copenhagen, 23-29 August, 1992*, A. BÜLOW-JACOBSEN (ed.) (Copenhagen, 1994), S. 463-469.

[26] Siehe J. ČERNÝ, *Coptic Etymological Dictionary* (Cambridge, 1976), S. 349, vgl. E. AMÉLINEAU, *La Géographie de l'Egypte à l'époque copte* (Paris, 1893), S. 234.

[27] Vgl. BAEDEKER aO S. 261-262. In der Iliasstelle ist vom 'hunderttorigen' Theben die Rede; in der Odyssee-Stelle wird von Theben ausgesagt, es liegen da viele Besitzungen in den Häusern.

[28] Vgl. NAGEL aO S. 135. Zu beachten den Monatsnamen ⲱⲕⲧⲱⲙⲃⲣⲓⲟⲛ, Oktober.

[29] Vgl. J. ZANDEE, *Egyptische Tempels en Goden* (Kampen, 1965), S. 160 und M. BUNSON, *The Encyclopedia of Ancient Egypt* (New York, 1991), S. 149-150.

[30] Vgl. M. KRAUSE, Zum Fortwirken altägyptischer Elemente im koptischen Ägypten, in: *Ägypten. Dauer und Wandel (Symposium anlässlich des 75 Jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo)* (Mainz am Rhein, 1985), S. 117.

kann bei diesem Fest, das schon seit langem dem islamitischen Heiligen Abu l'Haggag gilt, vollends die Rede sein. Um so mehr weil auch sein Boot in einer feierlichen Prozession herumgeführt wird.[31]

Schliesslich wird in Vers 312 als letzte oberägyptische Stadt Panopolis, hier ⲡⲁⲛⲟⲥ genannt, dargestellt. Namensformen sind: Πανόπολις, koptisch: ϣⲙⲓⲛ, arabisch: Achmim. Der Text lautet:

ⲓⲃ ⲥⲱⲧⲙ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲡⲉⲓⲛⲟϭ ⲛⲉⲡⲁⲓⲛⲟⲥ
ⲉⲧⲧⲟⲟⲙⲉ ⲉⲧⲧⲟⲗⲓⲥ ⲡⲁⲛⲟⲥ
ⲉⲧⲟ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲁⲣⲁ ⲛⲉⲫⲁⲛⲟⲥ
ⲙⲛ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛϩⲉⲛⲕⲉⲣⲱⲛ

Die Übersetzung hat hier:

312 Höret jetzt dies grosse Lob
das der Stadt Panopolis gebührt,
die heller leuchtet als Facklen
und das Licht von Kerzen.

Achmim war von alters her eine wichtige Stadt und sie ist es noch immer. Bekanntlich wurde in den Jahren 1886 / 1887 an diesem Ort ein wichtiger Fund gemacht. Es wurde nämlich ein Pergamentcodex aufgefunden, der apokryphe Schriften enthielt wie das Evangelium Petri und die Apokalypse des Petrus.[32]

Panopolis war gleichfalls die Stadt, in der das antike Heidentum auf dem Gebiet der Philosophie Einfluss ausübte bis weit in das fünfte Jahrhundert hinein und die sich voller Kraft zum Kampf gegen das wachsende Christentum stellte. Panopolis war ein Hochburg des heidnischen Wiederstandes, wo Menschen wie Pamprepios, Horapollon, Heraiskus und andere Neoplatoniker, wohl unter der Leitung von Gessios, aktiv waren.[33] Gessios war der grosse Gegner Shenutes.[34]

[31] Vgl. J. ZANDEE aO S. 163.

[32] Vgl. M. KRAUSE, s.v. Akhmim Fragments, *CE* 1, S. 80; weiterhin C.W. GRIGGS, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.* (Leiden, 1990), S. 25. Über das Petrusevangelium siehe W. SCHNEEMELCHER, in: *Neutestamentliche Apokryphen* (ed. W. Schneemelcher) I (Leiden, 1987[5]), S. 180-188 und über die Apokalypse des Petrus, C. DETLEF MÜLLER, in: SCHNEEMELCHER aO II, S. 562-578. Beide Beiträge behandeln auch die Fundgeschichte respektive I, S. 181 und II, S. 563.

[33] Vgl. R.S. BAGNALL, *Egypt in late Antiquity* (Princeton, 1993), S. 101, 109 und 272. Über Horapollon schrieb S.L. KARREN s.v. Horapollon, *CE* 4, S. 1255-1256 ein interessantes Lemma. Über Horapollons Familie und sein Leben, siehe J. MASPERO, Horapollon et la fin du paganisme égyptien, *BIFAO* 11 (1914), S. 163-195 und J. MASPERO, *P. Cair Masp.* III, Nr. 67295 (vor allem S. 48). Schiesslich findet man den heutigen status quaestionis bei H.-J. THISSEN, *Vom Bild zum Buchstaben - Vom Buchstaben zum Bild. Von der Arbeit an*

Andererseits war Panopolis die Stadt in der, nach dem Jahre 346, Pachom ein Kloster gründete.[35] Im sechsten Jahrhundert gab es da drei Kirchen und fünf Klöster unter denen das grosse Weisse Kloster, wo Shenute sich kräftig wehrte gegen alles Heidnische.[36] Im Triadon wird er indirekt erwähnt und zwar in Vers 688, Z. 1 wo er als 'Lehrer des heiligen Apa Besa' vom Verfasser angerufen wird.[37]

Panopolis war auch der Ort, in dem dem berühmten Märtyrer Phoebammon, siehe oben Vers 14, tiefe Verehrung zuteil wurde.[38] Im arabischen *Synaxarium Alexandrinum* wird er Mar Bafam genannt und gelingt er zu Ruhm und Ehren. Seine Kirche in Achmim spielt eine wichtige Rolle durch seine wunderbaren Genesungen. In der lateinischen Übersetzung heisst es: '. . . item ecclesiam eius (*Bafami*) in Ahmim finibus frequentabunt, et *ibi* fient prodigia manifesta . . . atque ad *eandem* eius ecclesiam homines universi ab Alexandria usque ad Syenem confluent'.[39]

Aus welchem Grund wird in Vers 312 ausgesagt, dass der Stadt Panopolis 'dies grosse Lob' gebührt? Zu dieser Frage gibt es keine eindeutige Antwort. Man könnte denken an das Wirken der vielen Klöster und Kirchen, wohl kaum an die bekannte Herstellung von Textilwaren auch noch in der christlichen Zeit.[40]

Schliesslich wird die Stadt durch ihr helles Leuchten charakterisiert. Im Triadon finden wir: das Licht der Sonne (Vers 359); die Frau mit Licht bekleidet (Vers 512, vgl. Offenbarung 12,1); Gott der Licht bringt (Vers 294) und Gott der erleuchten wird mit dem Licht des heiligen Parakleten-Geistes (Vers 597). Hinzu kommt, dass oberhalb einer Tür in der Kirche des Weissen Klosters in einer Inschrift ebenfalls ausgesagt wird sie sei eine christusliebende Stadt: '. . . Papa Victor Einwohner der christusliebenden Stadt Schmin' (ⲡⲁⲡⲁ ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ ⲡⲣⲙⲧ ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙⲙⲁⲓⲭⲣⲥ ⲫⲙⲓⲛ).[41]

Demnach ist die Folgerung christusliebend ist das Licht liebend zulässig.

Horapollons Hieroglyphika (Ak. Wiss. u. Lit., Abh. Geistes- und Socialwissenschaftlichen Klasse 1998 Nr 3, Stuttgart, 1998).

[34] Vgl. VAN DER VLIET aO passim, und jetzt den Beitrag von Stephen Emmel, oben. S. 95-113 ff.

[35] Vgl. TIMM aO Teil 1, S. 81 und S. 84 (bez. der drei Kirchen und fünf Klöster).

[36] Shenute stammte aus Panopolis, vgl. VAN DER VLIET aO S. 100. Er unternahm sogar Überfalle auf heidnische Privatkapellen, vgl. VAN DER VLIET aO S. 102-103 und TIMM aO Teil 1, S. 83.

[37] Vgl. NAGEL aO S. 144 zu Vers 688.

[38] Vgl. NAGEL aO S. 28 und 131; TIMM aO Teil 1, S. 80.

[39] Siehe J. FORGET, *Synaxarium Alexandrinum* I (Versio), (*CSCO SA* Series III, t. XVIII [Signatur jetzt ist Ar. 12, des ganzen Werkes vol. 78], Roma, 1932), S. 430. Kursivierung von Forget. Der Text über Phoebammon läuft von S. 419 bis S. 430.

[40] TIMM aO teil 1, S. 90 sagt: 'Berühmter noch als die christlichen Monumente . . . sind die frühchristlichen Textilfunde aus der Umgebung der Stadt'. Vgl. ebenfalls AMÉLINEAU aO S. 21 und *Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil* (Katalog zur Ausstellung) (Wiesbaden, 1996), S. 360-362.

[41] Siehe CRUM aO S. 563-564 (= Inschrift A 10).

Durch die Lebensführung vieler Einwohner und der Mönche, könnte man gleichfalls an Math. 5,14 denken. Da heisst es: 'Ihr seit das Licht der Welt'. Man sollte ebensowenig die vielen Klöster ausser Acht lassen.[42]

Wie dem weiter auch sei, man kann mit Recht sagen, dass für den Verfasser Panopolis / Achmim eine 'ville lumière' war.

Wir kommen jetzt zum unterägyptischen Zyklus.

In Vers 471 erscheint Alexandrien. Der Text lautet:

ϪⲞⲁ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲫⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲁⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲩⲣⲙⲣⲁⲕⲟⲧⲉ
ⲛⲁⲱ ⲛ̄ϩⲉ ⲁⲓⲱⲱⲡⲉ ⲉⲓⲧⲛⲧⲱⲛ ⲛϩⲉⲛⲥⲁⲣⲁⲕⲟⲧⲉ
ⲁⲓⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ⲛⲁⲙⲉⲉⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲣⲁⲕⲱⲧⲉ
ϫⲓⲛ ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲡⲟⲗⲓⲥ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲱⲁⲁⲉ ⲙⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ.

Die Übersetzung hat:

471 Ein jeder, der mich sieht, sagt: Das ist einer aus Alexandria
Wie bin ich denn Vagabunden gleichgeworden?
Ich habe in allen meinen Gedanken beschlossen, umherzuziehen
von Stadt zu Stadt gemäss dem Wort des Evangeliums.

Die erste Zeile ist bemerkenswert. Der Verfasser erfährt den Ausruf 'Das ist einer aus Alexandrien' wohl als eine regelrechte Beleidigung. Leipoldt nach warnt der Verfasser vor der Grossstadt Alexandrien / Rakote.[43] Meines Erachtens ist von einer Warnung keine Rede, weil er in der folgenden Zeile mit der Selbstfrage 'Wie bin ich denn Vagabunden gleich geworden?' seinem Ärger Luft macht. Das Wort ⲥⲁⲣⲁⲕⲟⲧⲉ, Wanderer / Vagabund ist jetzt belegt im manichäischen Psalmenbuch und zwar im Teilstück 'Psalmen der Wanderer'.[44] Man kann Leipoldt durchaus beipflichten wenn er die einfache Landstadt Achmim dem grossen Handelsplatz Alexandrien gegenüberstellt.

In Vers 510 finden wir den Verfasser als Vikar in Tanis, wo er seine traurige Existenz fern von Oberägypten hat.

---

[42] Vgl. COQUIN s.v. Akhmim, *CE* 1, S. 78 und TIMM aO Teil 1, S. 84.

[43] Vgl. LEIPOLDT aO S. 177. Wie anders wird die Stadt Alexandrien qualifiziert vom Epigrammatiker Palladas (Alexandrien 335-410) in seinem Epigramm 16, 282 wo von einer 'christusliebenden' Stadt die Rede ist. Mit dieser Bezeichnung (φιλόχριστος) wird Alexandrien geziert. Der Dichter attackiert in seinen Epigrammen gelegentlich die Christen (Bischöfe, Mönche usw). Die Bezeichnung wird darum wohl sarkastisch gemeint sein. Vgl. J. IRMSCHER, Alexandria, Die Christusliebende Stadt, *BSAC* 19 (1967 / 1968), S. 115-122.

[44] Vgl. P. NAGEL, Die Psalmoi Sarakoton des manichäischen Psalmbuches, *OLZ* 62 (1967), S. 123-126 und ders., *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches* (Berlin, 1980,) S. 83.